N° 3 1935 Mars

NOUVELLE

REVUE THÉOLOGIQUE

CORPS MYSTIQUE ET HUMANITÉ CONTEMPORAINE

Deus qui solus novit congruentem suis temporibus generi humano exhibere medicinam (S. AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, I, 1, P. L., XXXIV, 1231).

De nos jours, deux tendances s'affirment de plus en plus dans l'humanité (1).

D'un côté, la tendance individualiste : le souci d'une vie autonome.

De l'autre, la tendance que nous appellerons « collectiviste » : la préoccupation d'une vie solidement encadrée dans la vie collective de l'humanité.

I

L'individualisme d'abord.

En un certain sens, il est essentiel à l'homme : en ce sens que l'homme, étant une personne et une fin en soi, réclame de se conduire lui-même et de n'agir que pour des raisons qu'il ait comprises et se soit ainsi données à lui-même.

Mais à notre époque, l'individualisme s'est exaspéré. Il n'en pouvait être autrement. La presse, tous les jours, apporte à

(1) L'article était terminé, quand on a pris connaissance de l'étude de M. L. SUENENS, *Individu et Société*, publiée dans les *Collectanea Mechliniensia*, VIII, 1934, p. 583 ss. L'auteur y envisage les mêmes questions, en insistant sur l'histoire des idées. On est heureux de pouvoir en donner l'indication au lecteur.

chacun la plupart des données — pense-t-on aisément — des problèmes les plus divers; elle les discute devant le grand public, en prenant, comme si la chose allait de soi, chaque lecteur pour juge. Il faut avoir la tête solide, pour résister à cette griserie quotidienne d'être érigé en arbitre des nations.

Chacun d'ailleurs sait que les gouvernements craignent l'opinion, et que l'opinion, c'est lui — du moins le lui fait-on croire, et c'est partiellement exact —. Chacun, en plus, est électeur; il sait que les maîtres de l'heure ont brigué ses suffrages et les brigueront encore : il les a eus à sa barre, et il les aura encore; aussi s'habitue-t-il à les considérer de tout temps comme ses justiciables. Dans nombre de pays, en plus, l'ordre public est basé sur le jeu des partis, c'est-à-dire sur le droit reconnu à chacun de se constituer juge des chefs.

A cela, il faut joindre l'esprit critique qu'ont développé les sciences positives et les sciences historiques, la constatation que chacun a faite, que c'est dans la foule, parmi les « chacuns », que se sont formés et affirmés les grands conducteurs d'hommes.

Ainsi, de plus en plus, la pensée s'enracine dans les esprits que, dans l'humanité, l'individu est tout.

D'autre part cependant, de plus en plus aussi, l'individu se rend compte que dans l'humanité et même pour l'individu humain, c'est l'ensemble, c'est l'humanité qui est tout.

Assurément, cette dépendance de chacun par rapport à la totalité a existé de tout temps. Toujours l'individu humain a été l'aboutissement de toute une généalogie : toujours il a été fait par ses deux ascendants, et ceux-ci, chacun par deux autres, et ainsi de suite : la racine d'où il tire toute sa sève s'enfonce par des ramifications qui se dédoublent sans cesse, dans une foule immense, la même à peu près pour tous, l'innombrable humanité. Toujours l'entretien de sa vie a été fait par des échanges; toujours la formation de sa mentalité et de son caractère a été pour une large part l'œuvre de son milieu. Toujours enfin, il n'a été homme qu'en étant un homme parmi les autres hommes, c'est-à-dire il n'a été ce qu'il est,

en ce qu'il a de plus essentiel, qu'en étant cela même que sont les autres.

Seulement, aujourd'hui, cette dépendance de chacun vis-à-vis de tous s'est faite plus étroite et plus visible. Elle apparaît jusque dans les détails de la vie : chacun sait, sans plus s'en étonner, qu'il mange du poisson de Terre-Neuve, des pommes du Canada, des bananes des Antilles, du macaroni d'Italie et des raisins secs de Californie; qu'il boit du café brésilien, qu'il fume du tabac d'Amérique, qu'il a une montre suisse, et que son portefeuille contient des valeurs congolaises, chinoises ou égyptiennes. A sa nourriture, à son chauffage, à tout l'ordre économique dont il vit, c'est l'univers entier qui a coopéré, par un fouillis d'échanges, de coopérations, de relations. Que la récolte soit mauvaise au Canada, et le boulanger d'en face haussera le prix de son pain; que l'Australie, pour favoriser ses verreries à elle, ferme ses ports aux produits étrangers, et lui-même deviendra chomeur; qu'il se déclare une panique à la banque de New-York, et le franc qu'il a en poche verra sa valeur mise en question; que le Japon entre en lutte avec l'Amérique, et ses enfants seront rappelés sous les armes.

De plus en plus, semble-t-il aussi, jusque dans les compétitions inévitables, les différentes classes de la société se sentent solidaires, ou du moins tout se charge de le leur faire sentir. De plus en plus les nations se rendent compte, sans oser agir en conséquence, que ce qui met le marasme dans l'une le met dans toutes.

De plus en plus encore, le travail intellectuel devient collectif : on ne fait plus rien de sérieux qu'en consultant la littérature mondiale, et les recherches commencées à Tokio se continuent en Autriche et en Allemagne.

Ainsi, de toutes parts, tous les jours, l'homme se sent pris dans un filet, dont les fils de commande se dispersent dans tout l'univers; et ces fils sont d'acier, et tendus à se rompre,

Ils enserrent jusqu'à son intérieur, jusqu'à sa façon de penser. Elle aussi, souvent sans qu'il s'en doute, est modelée en fonction de l'univers entier et par l'univers entier.

D'abord, il y a les journaux. Ils sont une vraie école, école d'enfants et d'adultes, école du jour et du soir. On a beau s'y intéresser presque exclusivement aux informations sportives et aux nouvelles locales, on y voit à tout instant des dépêches venant de l'univers entier; les matches eux-mêmes, et les courses, et les jeux olympiques et les records ne sont-ils pas internationaux? Ainsi, peu à peu, vit-on en communication avec le genre humain tout entier; ainsi, peu à peu, l'âme se fait-elle pleinement humaine.

Évidemment, aux récits des choses lointaines, on se passionne peu : devant un lynchage qui a eu lieu aux États-Unis ou des exécutions qui se sont passées à Moscou ou à Mexico, on demeure à peu près froid. Mais c'est qu'on n'est pas encore formé : la presse n'a pas donné les détails; surtout, on n'a pas encore, par T. S. F., par radiovision, entendu et vu les victimes. Mais si, un jour, on arrivait à voir et à entendre...

Or, on commence, et la T. S. F., en cela, est dès maintenant une leçon inouïe. Ce n'est pas un jouet que le petit poste de noyer ciré, si simple qu'un enfant peut le mettre en marche; c'est une révélation! Un rien, un contact, un tour de vis, et voici qu'on entend Berlin, et puis Madrid, et puis Londres, et puis Moscou, et puis Vienne, puis les signaux qu'en mer échangent les navires. On dirait que les nations, interrogées tour à tour, et par le premier venu, répondent; on dirait qu'on est partout, qu'on s'implante, par quelque longue racine, en tous les peuples; ou plutôt que « partout », c'est ici, à la place même où l'on écoute, et que tous les peuples sont là, dans la petite caisse sonore. Et, on le sait fort bien, même quand on cesse de prêter l'oreille, les grandes voix silencieuses continuent à retentir par le globe; à travers la nuit, elles se croisent et se répondent, se mêlent et se multiplient; c'est la terre entière qui s'éveille et qui s'entretient avec elle-même; et tous les hommes, quand ils veulent, peuvent l'entendre. Et ces voix sont humaines; en elles, chacun peut se retrouver, et, à ces chants lointains, à ces fanfares, à ces mélodies, sentir frémir son âme, car partout c'est la même âme humaine qui se révèle.

On n'est pas seul, en vérité. Et que sera-ce, le jour où quelque langage universel se sera répandu, et où, d'un bout à l'autre du monde, on s'entendra appeler, où quelque orateur lointain fera passer en nous ses réflexions, ses enthousiasmes, ses indignations, où l'on se sentira, par toute la terre, penser ensemble et vouloir ensemble ?

A de certains moments, chacun a pu en faire quelque expérience. Tous les catholiques se souviennent, par exemple, des journées d'octobre dernier, où ils écoutaient, avec l'univers entier, les cérémonies de Buenos-Ayres, et la voix du Pape parlant à toute la terre. Tous les Belges ont encore présentes à l'esprit les funérailles du Roi, quand, à travers tout le pays, tous suivaient silencieusement le récit des obsèques, pendant que l'église de leur paroisse sonnait le glas et que chacun se faisait grave, comme s'il avait un mort en sa propre maison.

A ces moments, la radiodiffusion fait éprouver à chacun l'âme collective, elle forme le sentiment d'appartenance au groupe, de rattachement à l'humanité. Qu'adviendra-t-il quand l'expérience sera devenue plus universelle et plus commune, et quand, en plus, la transmission des images permettra de voir ce qu'on se borne encore à écouter ?

En attendant, la simple T. S. F. se répand de plus en plus largement et les enfants eux-mêmes n'y prêtent plus attention. Peu à peu, elle modèle les âmes, elle apprend à chaque homme qu'il a partout d'autres lui-même, qui pensent et désirent comme lui, et que, plus grande que lui, le débordant et le pénétrant, l'humanité existe, qu'elle est même ce qui existe le plus ici-bas.

Ce collectivisme — les pages qui précèdent définissent suffisamment le terme — et l'individualisme dont il s'agissait auparavant, sont deux levains, et terriblement puissants, qui fermentent au sein de l'humanité. Leur travail, dans le secret des mentalités, doit être intense. Aussi faut-il que, de nos jours, au dedans d'elle-même, dans sa conception de l'homme et de l'union entre les hommes, l'humanité change, et change fort, et change vite.

Or, cette mentalité est ce qui s'exprime dans la société, dans l'État. La société, en effet, est assurément imposée à l'homme par Dieu même, mais elle lui est imposée par l'intermédiaire de sa nature, et donc en dépendance des modifications accidentelles et du développement général qui ne peuvent manquer d'intervenir en celle-ci.

Dès lors, il est incontestable que, à l'heure qu'il est, des changements accidentels sans doute, mais profonds, sont imminents, dans les institutions et dans la structure de l'État. Ils le sont, parce qu'ils sont réalisés déjà et en train de se réaliser davantage, dans ce que la forme de l'État ne fait qu'exprimer et incarner, c'est-à-dire dans la mentalité des hommes.

Ce n'est pas là une prophétie; c'est une constatation. Au reste, l'inquiétude n'est-elle pas assez visible; les transformations, radicales parfois, ne se produisent-elles pas fréquemment, un peu partout ; ne parle-t-on pas plus que jamais de réformer le régime ?

Tous ces signes ne sont pas nécessairement précurseurs de cataclysmes; ils sont, à coup sur, annonciateurs de modifications.

Dire que le malaise vient seulement de ce qu'on a brisé les anciens cadres de vie, et que l'inondation se terminera d'elle-même quand le torrent rentrera dans son lit, est une plaisanterie. Ce qui s'est passé, et ce qui doit se passer, est autrement profond : l'humanité a vécu, l'humanité a grandi, l'humanité est devenue, plus fort, l'humanité, et dans chaque homme, et dans l'ensemble des hommes. Dès lors, il faut que, changée en elle-même, elle change de la même manière dans l'extérieur qu'elle se donne, dans sa façon de s'organiser et de se présenter.

Quel peut être ce changement ? C'est à elle à le montrer; parce que c'est elle qui est travaillée par les forces qui vont à le produire. La réflexion isolée peut à peine en deviner quelques lignes, elle n'en peut pas voir les détails ni les traits nets.

Sera-ce une augmentation du régionalisme et du particularisme, donnant à chaque partie du pays la physionomie exacte qui est la sienne, et cela, avec une augmentation des pouvoirs centraux et de l'amplitude des groupements; sera-ce un

ensemble d'organisations internationales, tant professionnelles que culturelles, et fortement constituées, allant de pair avec un desserrement des liens intérieurs de chaque État; sera-ce, dans des États plus solidement construits, des rapports même étroits de certaines provinces avec des provinces d'autres États, rapports économiques, intellectuels, et même politiques; sera-ce tout cela à la fois, ou sera-ce tout à fait autre chose, personne ne saurait le dire.

Mais si les étapes imminentes ne se dessinent pas encore, ce qui est sûr, c'est qu'on est à un tournant et qui tourne court.

Et la question se pose, non au point de vue des faits, mais à celui des principes : comment ce tournant pourra-t-il se faire ?

II

La question est ardue.

Si ce qui travaille l'humanité, ce sont deux forces opposées, qu'est-ce donc qui se prépare, sinon une catastrophe ? Il n'y a pas à réfléchir, mais à se sauver. Et où ?

Non, dira-t-on peut-être, et c'est la première réponse, la question n'est pas ardue; il n'y a pas même de question. Ces forces mêmes, parce qu'elles sont opposées, se neutralisent l'une l'autre. Ainsi deux locomotives que l'on attellerait l'une contre l'autre : elles auraient beau y aller à toute vapeur, elles ne feraient que se tenir réciproquement immobiles.

Oui, sans doute, tant que tout ne sautera pas. Tant que la pauvre humanité, ainsi en lutte avec elle-même, ne sera pas brisée. En attendant, elle se sera, et par des efforts douloureux, réduite à l'impuissance.

Une seconde réponse consisterait à dire qu'une des tendances doit l'emporter sur l'autre; soit, par exemple, la tendance « collectiviste ».

Telle est, avec des modalités diverses, la doctrine de l'État totalitaire, de l'État qui régit tout et qui dirige tout, qui prétend former, seul, la jeunesse à son image et à son usage, qui prétend

être la norme de tous les droits et la fin dernière de tous les efforts.

Certes, les anciens cadres sociaux ne sont plus adaptés rigoureusement à l'humanité actuelle, et l'on a dit plus haut que, dans les hommes, la conception de l'unité collective s'est affirmée davantage, et que, par conséquent, cette même conception doit s'affirmer davantage aussi dans les institutions.

Mais, précisément, la question est de savoir comment. S'il faut, pour cela, subordonner absolument l'individu humain à l'ensemble des hommes, on tombe dans la contradiction. Car la société tient toute sa réalité et toute sa valeur des hommes qui la composent : si l'on conteste à ceux-ci leur caractère sacré, on le lui conteste à elle du même coup. Ainsi, certaines maladies se suppriment elles-mêmes en supprimant le malade. Menacé dans ses droits les plus imprescriptibles, anéanti en tant que père de famille, en tant que libre force économique et sociale, le citoyen finit par être étouffé, et la cité n'est plus rien qu'un cimetière.

De l'étroitesse des conceptions politiques qui ramènent tout à l'État, et qui en viennent ainsi à perdre de vue l'humanité, et donc la vraie dignité de l'homme, y compris de l'homme qui est leur citoyen, nous ne dirons rien ici. Elle n'est pas essentielle à l'idée « collectiviste ».

Une troisième réponse serait celle qui, d'une manière absolue, élèverait l'individualisme au-dessus du collectivisme.

Elle est aussi inacceptable que la précédente.

Les autres hommes, pour chacun, sont aussi respectables que lui-même. Pour lui, mettre en question leur valeur hors pair, c'est, du même coup, révoquer en doute la sienne propre : il n'est un moi humain qu'en étant ce qu'ils sont. Le meilleur de lui, c'est d'eux qu'il le reçoit; en les plaçant purement et simplement au-dessous de lui, c'est lui-même que, à l'intérieur de lui-même, il range sens dessus dessous

Que faire alors? Que faire, si réunir les deux tendances

opposées, c'est aller à la catastrophe, et si n'en choisir qu'une, c'est s'exposer aux coups, et mortels, de l'autre ?

Que faire ? Introduire ici la distinction classique entre individu et personne ? Oui, sans doute, ce serait bon. Mais une autre solution, ou plutôt, la même, mais sous une autre forme et qui va plus loin, se dessine.

La difficulté vient de l'antagonisme entre ces deux tendances. Pour la faire disparaître, il suffit de montrer que cet antagonisme n'existe pas.

Et de fait. Ces deux tendances de sens contraire sont l'expression d'un seul et même principe interne, comme, dans un arbre, la force qui enfonce les racines dans la terre, et la force qui élève la cime dans le ciel, sont deux manifestations de la même force vitale.

Cet unique principe, c'est la nature même de l'homme qui, étant social en même temps qu'individuel, est dirigé, à l'intérieur même de lui, vers l'extérieur, et n'est lui-même, en lui, qu'en étant membre d'une espèce.

Dès lors, pour se développer, il faut qu'il croisse à la fois en intériorité par rapport à lui-même, et en intériorité par rapport aux autres. Pour se posséder tout à fait, puisqu'il est homme, il lui faut que l'humanité se possède, et donc que l'union entre les hommes soit étroite. D'autre part, pour que cette humanité se possède, il faut que chaque homme soit, le plus totalement possible, en possession de lui-même, et que, par conséquent, la personnalité, la liberté, l'autonomie de chacun soient aussi complètes que possible.

Tout cela est basé sur la nature même de l'homme, sur des vérités que les scolastiques expriment à merveille, mais qui pourraient être longuement méditées, car elles vont plus loin qu'il ne semble à première vue, et elles brisent bien des cadres étroits. La forme, disent-ils, est, de soi, la même pour tous les hommes. Cette forme, dans sa réalisation concrète, est propre à chacun, mais en même temps comme forme, elle a, quoique imparfaitement en cette vie, son acte à elle et son existence à elle en chaque homme. *Actus in quo genere est irreceptus, in eo est illimitatus.*

III

Or, cette concordance qui existe dans la nature de l'homme, le surnaturel l'a rendue plus complète encore.

C'est cela surtout que veulent montrer ces pages.

Le surnaturel l'a rendue plus complète, par ce qu'il a de plus essentiel, par l'union qu'il donne à chaque homme avec tous les autres dans le Christ.

Cette doctrine du Corps mystique du Christ, ainsi que l'a exposé un article récent, résume toute la théologie, comme le Christ récapitule en lui tout le genre humain. Le présent article voudrait montrer comment, sur l'évolution qui se dessine dans l'humanité, elle dit le dernier mot. Mais ce mot est bien plus magnifique que tous ceux qu'aurait pu trouver l'homme : il est un mot qui vient du ciel, et qui est le Verbe de Dieu.

Vie individuelle d'abord.

Dans le Christ, elle acquiert une surnaturelle profondeur, une profondeur telle que, pour nous-mêmes, elle demeure un strict mystère; car, dans le Christ, elle pénètre infiniment plus bas que tout notre être naturel.

Fgo dixi, dii estis et filii excelsi omnes. Dans le Christ, qui est Dieu et Fils de Dieu, les hommes sont divinisés et constitués fils d'adoption. Entre eux et le secret de la vie divine, il n'y a plus de séparation. Pour vivre en eux, il faut qu'ils vivent en Dieu et dans la Trinité; pour se dire eux-mêmes à eux-mêmes, il faut qu'ils se disent, par l'aide de Dieu et l'enseignement de l'Église, ce qu'est Dieu dans le mystère même de sa vie immanente.

Cela évidemment, c'est l'intériorité absolue. C'est celle-là qui s'offre et qui s'impose aux chrétiens.

Vie collective aussi.

En étant un avec le Christ, tous les hommes, avec tous les autres, deviennent un.

Le Christ, en conséquence, comme il est le dernier sceau de

Dieu sur la réalité de l'humanité, est aussi le dernier sceau de Dieu sur l'unité de cette humanité. Cette unité d'ensemble, il la scelle, à la fois, dans les profondeurs les plus augustes de Dieu et dans les profondeurs les plus intérieures de l'homme, parce qu'il la scelle en lui, qui est le Verbe de Dieu et la source de vie au dedans de chaque homme.

Ainsi l'humanité qui, dans l'ordre naturel, se cherche, se trouve dans le Christ. Elle s'y trouve avec l'unité qu'elle a en Dieu *eminenter*, mais réalisée dans l'homme. Chaque homme demeure distinct, sans doute : on n'est pas homme autrement; mais personne n'est plus séparé : on n'est pas dans le Christ autrement.

Devant une telle unité, les proclamations de solidarité les plus folles sont ternes. On ne dit pas aux hommes : « Vous êtes semblables, vous êtes proches »; on leur dit, ou plutôt Dieu leur dit : « Vous êtes un seul; *omnes vos unus estis in Christo Jesu* (1).

L'expérience contemporaine peut donner à chaque homme le frisson de sentir que l'humanité semble exister et qu'elle palpite près de lui. Le Christianisme donne à tous les chrétiens la certitude de foi que vraiment l'humanité existe, et qu'elle existe au dedans de lui; parce que le Christ, qui est tout en chacun, est tout en tous.

Vie collective, cependant, ne faisant qu'un avec la vie individuelle.

Comme ces deux vies, dans le Christ, atteignent leur paroxysme, leur union aussi atteint son maximum. Toutes deux, en effet, prises en leur principe, sont exactement la même chose, et la même chose totalement une, car cette chose est le Christ, et le Christ est un, exclusivement, parce qu'il est la personne du Verbe.

C'est d'être membre du Christ, que le Chrétien est divinement approfondi en sa vie intérieure; c'est aussi d'être membre de

(1) *Gal.*, III, 28 (texte grec).

ce même Christ qu'il est, et tout autant, divinement enraciné en la vie intérieure de tous les autres. L'union avec tous est donc chose intérieure, comme le Christ; et l'intériorité avec soi-même, comme ce même Christ, est catholique.

Veut-on trouver l'humanité entière? Qu'on rentre en soi : en soi, c'est en présence de lui qu'on se trouvera, et, en lui, on se touvera — en soi! — en présence de la foule immense qui ne peut pas être comptée, et qui est un en lui.

Veut-on se trouver soi? Qu'on s'oublie, qu'on se jette tout entier au service des autres, et voici que, en ces autres, celui qui nous aura reçus et qui aura tout reçu, ce sera le Christ, et ce Christ, c'est l'hôte mystérieux du plus profond de l'âme : en se perdant en lui, on se sera trouvé soi-même, mais avec une étendue de contact qu'on n'avait pas encore eue avec soi-même.

La doctrine du corps mystique est donc une doctrine éminemment actuelle.

De plus en plus, elle s'impose à l'attention, à l'étude, à la méditation des chrétiens, mais surtout le mouvement profane du monde, si tant est qu'il soit profane, va vers elle.

Il faut le remarquer : les agitations de notre époque, le Bolchevisme, le Nazisme, les nationalismes de toutes sortes, sont des signes des temps; ils trahissent les forces qui travaillent l'humanité, même s'ils sont pour celles-ci des déviations. Or, ce qu'ils montrent — mais avec quelle force! — c'est que, de nos jours, plus que jamais peut-être, l'humanité veut s'unir à elle-même.

Et voilà que, de nos jours précisément, l'enseignement chrétien met à l'avant plan de lui-même la doctrine de cette union de l'humanité avec elle-même.

La doctrine est ancienne sans doute; mais la vérité divine est pleine d'aspects toujours nouveaux. « Qui connaît bien la doctrine du Royaume des Cieux est semblable au père de famille qui tire de son trésor des choses anciennes et des choses nouvelles ». Il se fait que l'antique prédication du

Royaume, l'enseignement de Jésus, de Paul et de Jean, est la révélation, non seulement de ce que Dieu fait connaître, mais encore de ce que l'homme du XX^e^ siècle cherche en lui-même sans le savoir.

La rencontre n'est pas fortuite. Celui qui a fait la révélation est celui qui a fait le cœur de l'homme, et il les a faits l'un pour l'autre. Le Christ mystique, qui est le résumé de cette révélation, est aussi le centre dans lequel Dieu veut récapituler toutes choses. Quoi d'étonnant si tout cela se rejoint, et si le déroulement des siècles s'adapte à l'histoire de la parole de vie ?

La rencontre est une leçon. Elle montre que l'enseignement de l'Église, et, à sa manière, le travail théologique, n'est pas seulement responsable de la pensée religieuse; il a charge aussi des destinées de l'humanité. Elle montre aussi en particulier, qu'en étudiant la vérité du corps mystique, en la prêchant, en la méditant, on suit les directives de l'Esprit, on obéit à la vérité, et l'on sert l'humanité.

É. MERSCH, S. I.

LES MONASTÈRES DU WADI 'N NATROUN

(suite)

Visiteurs et étrangers.

Le nombre des monastères de Nitrie et de Scété, celui de leurs moines, la vie religieuse, intense et profonde (si étroites que pussent être certaines de ses pratiques ascétiques) qui s'y développait, ne pouvaient manquer d'attirer sur ce désert privilégié l'attention étonnée du monde païen et l'admiration curieuse du peuple chrétien. Il devint bientôt pour l'univers entier un centre d'attraction : noviciat ascétique pour les uns, purement épris d'idéal religieux et qui espéraient trouver à l'école et au commerce des grands maîtres les conseils et les exemples qui élèveraient leurs âmes au sommet de l'union à Dieu ; pour d'autres, par contre, bons chrétiens mais que n'appelait aucune vocation supérieure, plutôt simple lieu de pèlerinage, ou même pour certains, indifférents aux splendeurs des vertus religieuses, but original et intéressant de tourisme.

La situation de l'Égypte par rapport au reste du monde, et, dans l'Égypte elle-même, la situation des groupements de Nitrie et de Scété favorisaient d'ailleurs cette expansion mondiale d'influence. L'Égypte a toujours été, par elle même, une terre classique de voyage : la fécondité de son sol dans le delta et sur les rives irriguées du Nil, les mœurs curieuses de ses habitants, la splendeur de ses monuments et les souvenirs de sa civilisation antique lui ont donné de tout temps, et pour nombre de gens de culture ou d'intérêts divers, une force d'attrait particulière. Riveraine de la Méditerranée, elle possédait, avec tous les pays qui en constituent avec elle le bassin, les communications maritimes les plus faciles et les moins coûteuses. On y venait de Rome et de l'Italie, on y venait aussi des provinces populeuses et très civilisées d'Asie-Mineure et de Syrie. Libre

au voyageur, en ce qui concerne ces dernières, de suivre la voie de mer ou la route de terre par la Palestine, celle-ci plus longue, plus fatiguante, plus mouvementée, mais moins monotone et plus attrayante. Pour les riches chrétiens du temps, en qui la découverte relativement récente encore des Lieux-Saints avait développé l'amour des pèlerinages en Terre-Sainte, la visite de la Palestine et de Jérusalem se complétait fort bien par une excursion jusqu'aux pyramides et aux monastères égyptiens de si universelle renommée (1). Or de tous les établissements monastiques importants et curieux, ceux que le visiteur rencontrait en premier lieu dans sa pérégrination étaient ceux du Mont de Nitrie ou de Scété. C'était donc là qu'il s'arrêtait d'abord, et souvent, soit que son intérêt eût été assouvi, soit que le temps ou l'argent lui manquât, il ne poussait pas plus loin son enquête. Tout au plus s'avançait-il plus avant à l'intérieur jusqu'au Fayoum à l'entrée de la Thébaïde. Fort naturellement aussi les candidats à la vie monastique étrangers se groupaient plus volontiers dans ces monastères septentrionaux, où l'influence de la civilisation gréco-hellénique, voire même latine, si fortement implantée dans la Basse-Égypte, se faisait davantage sentir, tandis qu'ailleurs triomphaient presque complètement l'idée et la culture nationale égyptienne et coptisante. Aussi nos sources de première main, au temps de la période brillante du monachisme égyptien ancien, sont surtout grecques et latines, recueils ascétiques ou récits de voyages, et dans l'ensemble mieux fournies aussi sur le monachisme nitriote que sur les autres établissements similaires plus reculés à l'intérieur du continent. Ce n'était pas sans raison que près des églises conventuelles s'élevaient au Mont de Nitrie et aux *Cellules* des hôtelleries. Les visiteurs n'y manquaient pas, même ceux de marque : Mélanie l'aînée et Rufin y séjournèrent, sinon ensemble, du moins dans le même

(1) Plus tard au VI^e^ siècle, lors du développement du pèlerinage à Saint-Ménas, le voyage se prolongeait fort naturellement par une visite au sanctuaire de ce saint, dont le culte était universellement répandu dans la chrétienté.

temps (373-374) (1). A la même époque déjà l'influence d'Évagre surnommé le Pontique, du nom de son pays d'origine, qui vint au Mont de Nitrie s'initier au monachisme et en devint bientôt un des maîtres, montre combien l'élément hellénique et cultivé y avait gagné en considération. Dix ans plus tard ce fut au tour de saint Jérôme et de Paule. Puis parmi les moines qui illustrèrent le plus le monachisme nitriote au tournant du IVe siècle se range Pallade, originaire de la Galatie, qui pratiqua d'abord, trois ans durant, la vie ascétique au monastère du Mont des Oliviers à Jérusalem, et s'en vint ensuite compléter son instruction religieuse au Mont de Nitrie. *L'Histoire lausiaque* qu'il a écrite est un des documents les plus curieux et les plus précieux qui nous aient conservé la description du monachisme de son époque. Cette liste de visiteurs de renom ou de recrues étrangères de marque pourrait s'allonger sans peine (2). Puis les moines d'origine étrangère prirent l'habitude de se grouper selon leur race et leur langue, soit à l'intérieur même d'un établissement monastique, soit dans l'un d'entre eux de préférence à un autre (3). Les Syriens, dont on signale la présence dès le IVe siècle, étaient suffisamment nombreux en 576 pour faire bande à part (4). Plus tard, lors de la conquête de la Syrie par les Perses puis par les Arabes, leur nombre crût encore. Enfin, au début du VIIIe siècle, ils possédèrent en propre un monastère conservé jusqu'aujourd'hui et qui porte

(1) Sur ces visiteurs et les suivants cfr *History*, p. 75-77 : Mélanie l'aînée et Rufin; p. 84-85 : Évagre; p. 86-87 : Jérôme et Paule; p. 87-88 : Pallade.

(2) *History*, p. 190 : Porphyre de Gaza, Photin de Cappadoce, Jean Cassien, Arsène, etc. La légende plutôt que l'histoire retient aussi le récit d'une visite qu'Éphrem le Syrien aurait rendue à l'abbé Psoius (ou Paesius) en son désert. Elle ajoute que le bâton du pèlerin laissé par lui à la porte de la cellule du solitaire aurait repris vie, fleuri et grandi. Aujourd'hui encore les moines du couvent des Syriens (c'est-à-dire de l'ancien monastère de la Theotokos d'Anba Bishoi) montrent au visiteur dans le jardin du couvent un respectable tamarin qui serait l'arbre miraculeux de la légende.

(3) Il n'est pas impossible que le monastère de Baramus ait dû son nom à un fait de ce genre. Cfr *supra*, p. 124, note 1.

(4) Sur l'histoire des Syriens à Scété cfr *History*, p. 309-321 : *The Origin and early History of the Syrian Monastery*.

toujours leur nom. A leur groupement s'ajoutèrent au XI^e siècle d'autres groupements, d'Abyssins et d'Arméniens (1), ce qui a donné aux monastères de Scété un certain air cosmopolite que l'on a pu constater aussi ailleurs dans tous les grands centres monastiques orientaux : le Sinaï, Jérusalem et l'Athos. Au fur et à mesure cependant de leur lente décadence, les monastères se vidèrent de plus en plus de leur élément étranger. Au temps où Makrizi écrivait (première moitié du XV^e siècle), les monastères des Abyssins et des Arméniens se trouvaient déjà complètement tombés en ruines (2) et celui des Syriens n'allait pas beaucoup tarder à repasser sous la direction des Coptes égyptiens (vers 1650) (3).

Jusqu'à nos jours...

La description du monachisme nitriote que nous venons de donner a été dans son ensemble celle de son origine et de son développement jusqu'au moment de sa pleine efflorescence, c'est-à-dire du milieu du IV^e siècle jusqu'au milieu du V^e. A partir de cette époque les contre-coups des luttes religieuses et politiques, et surtout des invasions arabes accompagnées de la destruction à peu près complète de la religion chrétienne dans le pays, se firent de plus en plus lourdement sentir sur son existence. Il fut entraîné dans la décadence et la ruine générale du christianisme égyptien. Tandis que les monastères du Mont de Nitrie et des *Cellules* disparaissaient pour toujours du monde des réalités pour ne plus appartenir qu'à celui des souvenirs, ceux du Wadi 'n Natroun, en partie du moins, parvinrent à « durer » jusqu'aujourd'hui (4).

(1) *History*, p. 365-370.
(2) *History*, p. 407.
(3) *History*, p. 414-416 : *The End of the Syrian Community.*
(4) L'état de notre documentation historique marque à lui seul déjà avec beaucoup de précision et de sensibilité ce renversement de choses. Les établissements du Mont de Nitrie et des *Cellules* sont les plus fréquemment signalés et les plus largement décrits dans les sources historiques les plus anciennes, c'est-à-dire des IV^e et V^e siècles. Passée cette date leur mention se fait rare et cesse rapidement (*History*, p. 257-258). Mais l'inverse se

Il n'entre pas dans notre dessein de refaire au long et au large l'historique de ces derniers monastères en cette période douloureuse de la lente décadence du christianisme en Égypte. Du reste les documents conservés, fort fragmentaires, ne permettent de suivre la trace de leur évolution que difficilement (1). On n'en trouvera donc ici que les traits les plus saillants.

On a vu plus haut s'esquisser déjà, dès l'âge d'or, la transformation de la vie anachorétique en vie cénobitique (2). Ce fut surtout à partir du VII^e siècle et dans les siècles suivants

produit au sujet de ceux de Scété, preuve de la déchéance des uns et de la croissance des autres.

Les causes de ces courbes de vie si différentes : rapides croissance et décroissance des uns, montée et descente ralenties des autres sont faciles à saisir. Le monachisme du Mont de Nitrie et des *Cellules* profita de ce grand mouvement d'expansion qui suivit la libération de l'Église par Constantin. L'époque légèrement plus tardive de la fondation du monachisme en Scété — une vingtaine d'années après celui du Mont de Nitrie — l'empêcha sans doute, et partiellement du moins, de profiter de la vogue première. Mais la cause fondamentale modératrice — dans un sens comme dans l'autre — est d'ordre géographique : l'isolement de ces monastères à deux journées de marche au minimum dans le désert. Cet isolement fut à leur origine le plus grand obstacle à leur essor. Une fois vaincu par l'organisation de la vie monastique, il devenait leur plus grand avantage.

Les troubles religieux et politiques, qui ne firent qu'augmenter avec les siècles jusqu'au temps de l'invasion arabe, montrèrent de plus en plus l'opportunité de cet isolement. Le désert ne fut plus seulement alors séparation des plaisirs et jouissances du siècle. Il devint encore une véritable barrière qui mettait à l'abri de toutes les colères — ou de tous les caprices — que ce fût celui du monde, ou de l'empereur, ou même du patriarche. Quand l'Église monophysite eût été exclue d'Alexandrie (sous Justinien), le couvent de Saint-Macaire servit, de longs siècles durant, de refuge au patriarche monophysite copte, procurant du même coup aux établissements monastiques du Wadi 'n Natroun une véritable importance ecclésiastique qui ne contribua pas peu non plus à leur conservation. La translation d'Alexandrie à Misr de la capitale de l'Égypte ne diminua en rien l'influence des monastères. Au contraire. Car cette ville, où beaucoup de fonctionnaires coptes chrétiens avaient dû aussi se transporter, était plus rapprochée du Wadi 'n Natroun et d'accès plus facile, étant reliée avec lui par le Derb el Hagg, route des caravanes, qui conduisait les arabes du nord-ouest de l'Égypte vers Le Caire et les Lieux saints musulmans. Les monastères de Scété ne perdirent donc rien au change. Bien au contraire.

(1) Cfr *supra*, p. 120, note 2.

(2) Cfr *supra*, p. 127 et suiv.

que la transition se marqua le mieux. Les dangers de la vie anachorétique que créait l'insécurité croissante du désert par suite de l'affaiblissement puis de la disparition de la puissance byzantine (1), la diminution de la ferveur et du nombre des moines en furent la cause. La vie ascétique finit alors par se confiner entre les hautes murailles des monastères et s'exprima en des formes de plus en plus voisines de celles qu'on peut encore y observer aujourd'hui (2).

Ce que les monastères du Wadi 'n Natroun perdirent au cours des temps en vitalité religieuse et monastique fut compensé par un accroissement de puissance *ecclésiastique* et à certains égards même *politique*, et c'est peut-être là la plus forte caractéristique de leur histoire durant tout le moyen âge.

Jamais d'ailleurs le monachisme nitriote n'était resté exclusivement concentré en lui-même. On sait quel intérêt, quelle passion même les moines d'Égypte avaient, dès les temps les plus reculés, portée aux affaires ecclésiastiques, et tout particulièrement à celles qui touchaient à l'orthodoxie de la foi. Aux IVe et Ve siècles l'histoire des controverses ariennes (3), anthropomorphites et origénistes (4) est nécessairement liée à celle du monachisme, tout spécialement dans la région du nord de l'Égypte, où les partis, mieux équilibrés en force, se livraient à

(1) Si la barrière de sable du désert mit les monastères à l'abri des vexations de l'autorité, elle servit à souhait par contre l'appétit des bandes pillardes et nomades. Nous avons déjà mentionné (p. 130) les trois sacs survenus dans la période antéchalcédonienne. Vers 570 on en signale un quatrième (*History*, p. 249-250), puis un cinquième aux environs de 817, ce dernier mettant à bas églises et cellules déjà autrement solides et fortifiées que dans les premiers temps (*History*, p. 297-298). Même l'emmurailement complet des monastères par Shenûdeh ne les protégea pas toujours dans la suite contre les irruptions et les pillages (*History*, p. 339 et 355).

(2) Mais l'esprit anachorétique subsista toujours, en partie du moins : chaque moine possédant sa cellule propre, où il pourrait prier, manger et dormir, y vivant, selon son gré, fort indépendamment de ses confrères.

(3) *History*, p. 73-75 : *The Attitude of the Monks towards Arianism*, puis, p. 77-83 : *The Arian Persecution.*

(4) *History*, p. 125-144 : *The origenist and anthropomorphic Strife at the Mount of Nitria and in Scetis.*

une lutte d'autant plus indécise et plus ardente. Dans cette histoire des influences du monachisme égyptien — et en l'occurrence, du monachisme nitriote — sur les affaires de l'Église et de la foi, la question monophysite marqua un tournant décisif. Les moines de Nitrie, et plus spécialement de Scété (le seul des trois groupements qui en ce temps déjà manifestât encore quelque vitalité), jusqu'alors si fidèlement tenaces à l'orthodoxie catholique et romaine, passèrent graduellement (1) et pour toujours à l'hérésie monophysite. Ce processus était presque complètement achevé quand Justinien en 527 monta sur le trône impérial. Sous le règne de ce despote fort peu favorable aux sectes, fut rétablie de fait à Alexandrie l'exclusivité du siège patriarcal en faveur des melchites. Le patriarche monophysite — si l'on en croit l'*Histoire* du melchite Eutychius (2) — et l'on a des indices sérieux de croire cette tradition fidèle — se retira dès ce moment jusqu'à la fin de la domination byzantine aux

(1) Sur toute cette question au sujet de laquelle nous ne possédons d'ailleurs qu'une documentation assez obscure, cfr *History*, p. 219-227. Il semble bien que durant longtemps moines orthodoxes et monophysites soient parvenus à cohabiter dans les mêmes monastères sans trop de heurts. Nous n'avons guère de détails sur la manière dont s'effectua peu à peu l'achèvement du passage au monophysisme. Par contre la lutte qui opposa avec acharnement, dans le parti monophysite, sévériens et julianistes puis aussi gaïnites, se fit très fortement sentir à Scété (*History*, p. 228-235). Elle semble bien avoir provoqué, d'après l'hypothèse fort plausible d'Evelyn White, l'érection des quatre couvents « doubles » ou de la Theotokos. Ceux-ci auraient été érigés par les sévériens et dotés par eux de ce nom de Theotokos pour une raison théologique, leurs adversaires étant amenés, implicitement du moins, dans leur doctrine à nier cette prérogative de la Vierge par suite de leur docétisme. Ce schisme qui opposait sur deux plans parallèles monastères sévériens et monastères gaïnites, dura à Scété jusque vers 710, époque à laquelle les gaïnites rentrèrent dans l'église officielle sous la menace de devoir payer double impôt à titre d'hérétiques (*History*, p. 289). On comprend dès lors comment le couvent de la Theotokos d'Anba Bishoi, devenu libre par suite de la réconciliation, ait pu justement à ce moment être acheté au patriarcat copte par de riches syriens et transformé en monastère des Syriens. Cfr *supra*, p. 240.

(2) *Annales*, édit. Pococke, II, p. 148 s. Cfr *History*, p. 236-240. Eutychius vécut dans la première moitié du X^e^ siècle.

environs de la ville, à l'Ennaton (1) tandis que, par prudence, toutes les cérémonies plus éclatantes du culte jacobite, comme l'intronisation patriarcale, la consécration des saintes Huiles, du saint Chrême et les autres solennités paschales se tinrent depuis lors régulièrement au couvent de Saint-Macaire en Scété, plus éloigné d'Alexandrie et protégé contre un coup de main par sa barrière de sable (2). Ainsi se resserrèrent davantage encore les liens qui unissaient les monastères de Nitrie et l'Église jacobite. Longtemps durant dans la suite, l'église de Saint-Macaire garda le privilège d'église patriarcale, en un certain sens même de *siège* patriarcal, de l'Église monophysite (3). La destruction de la domination byzantine et l'avènement de la puissance arabe, aussi tolérante en ses débuts à l'égard des jacobites qu'impitoyable pour les melchites (4), rouvrit au patriarche monophysite les portes d'Alexandrie, mais la tradition si profondément ancrée à Scété n'en fut pas ébranlée. Après sa consécration patriarcale à Alexandrie en 1103, quatre siècles et demi donc après la conquête arabe, le patriarche Macaire II était encore tenu à aller célébrer son premier office en son

(1) Un des monastères les plus célèbres des environs d'Alexandrie faisant partie d'un groupe d'habitations situé à la neuvième borne miliaire hors de la ville, d'où son nom. Pour plus de détails, cfr VAN CAUWENBERGH, P., *op. cit.*, p. 64-72.

(2) *History*, p. 236-240 : *Scetis as the Metropolis of the monophysite Church*. Sur la liturgie du Saint Chrême au XII^e^ siècle cfr *History*, p. 374-377.

(3) Cfr par exemple pour le XI^e^ siècle *History*, p. 347-352 : *Connection between the Monastery of Saint Macarius and the Patriarchate*. Cette connexion était telle que l'élection (pour laquelle les monastères de Scété avait le *ius suffragii*) n'était reconnue que lorsque le patriarche était venu célébrer à Saint-Macaire la divine liturgie. Nombre de moines de Scété furent élus patriarches. Le couvent servit aussi de lieu de sépulture pour plusieurs des patriarches.

(4) Du moins dans les premiers temps de la conquête et jusqu'au VIII^e^ siècle; cfr *History*, p. 265-267. Les démêlés d'importance qui surgirent dans la suite furent surtout dus à des questions d'exemptions de taxes et d'impôts, les monastères s'efforçant de maintenir les anciens privilèges acquis au temps de la domination byzantine. L'attitude de plusieurs sultans ne fut nullement défavorable, telle celle d'El Kamil qui rendit visite aux monastères en 1228 et marqua son passage par la collation de privilèges et d'exemptions (*History*, p. 385; autres visites princières, p. 335-336, 391).

église du monastère scétiote « conformément à la coutume » (1) et cette coutume continua à être fidèlement observée jusque vers l'époque où Makrizi écrivait son *Histoire* c'est-à-dire vers le milieu du XV^e^ siècle (2).

Points de ralliement des derniers débris du monachisme nitriote, refuges de l'Église monophysite en ses temps d'épreuves, et du même coup, surtout en ce qui concerne le couvent de Saint-Macaire, centres ecclésiastiques d'une influence exceptionnelle, les monastères de Scété ont encore rempli depuis le début de la domination islamique un troisième rôle : en eux s'est concrétée et perpétuée jusqu'à nos jours l'idée nationale égyptienne, copte et chrétienne. Au milieu de la marée montante de l'islamisme, qui devait presque tout emporter de l'Égypte copto-byzantine : religion, langue, art, civilisation, ils sont restés comme des rocs inébranlables, rares refuges de l'ancienne culture et des antiques traditions, vestiges *vivants*, pour ainsi dire, d'un monde qui par ailleurs ne nous parle plus ordinairement que par le langage muet et douloureux des ruines.

Sans doute, le degré de leur culture, qui dépassait la moyenne en un pays retourné pour quelque temps à l'anarchie et à la barbarie, leur hostilité contre l'Église impériale melchite, l'impuissance relative de leur influence en face de celle du conquérant, enfin, leur isolement même dans le désert contribuèrent puissamment à ce que l'administration du vainqueur n'ait pas pris ombrage de leur survivance. Il est à peine question durant toute la période arabe et turque jusqu'à nos jours de sévices de la part de l'autorité souveraine contre les monastères de Scété (3). Durant cette période encore, pourtant, comme en leur passé, leur tâche fut lourde à remplir et doit être qualifiée de grande tant du point de vue culturel que de celui de l'idée chrétienne.

(1) *History*, p. 372.
(2) *History*, p. 407.
(3) Cfr p. 245, note 4.

Archéologie et architecture des monastères.

Cette histoire des monastères du Wadi 'n Natroun que nous venons de retracer dans ses traits les plus essentiels, il faut l'avoir profondément remuée et méditée dans la multitude de ses épisodes, si l'on veut pénétrer le secret le plus intime des constructions monastiques en lesquelles elle se concrète aujourd'hui, aboutissant extrêmement complexe d'une évolution architecturale, artistique et culturelle poursuivie sans arrêt depuis plus de quinze siècles (1). C'est à la seule lumière de cette histoire, de ses phases tragiques ou heureuses, que peuvent se comprendre les hautes enceintes qui enferment les monastères (2) et les donjons ou *kasrs* qui les dominent (3), leur

(1) Les constructions des quatre monastères, ayant à répondre aux mêmes nécessités, sont pour l'essentiel du même type. L'aménagement de l'intérieur, conçu presque toujours sans considération d'un plan d'ensemble, varie beaucoup évidemment de monastère à monastère. Il ne sera pas nécessaire toutefois d'entrer ici dans l'analyse de ces variantes.

(2) Le monastère de Saint-Macaire, par exemple, est enclos par une muraille de 14 mètres de hauteur moyenne qui forme un vaste quadrilatère irrégulier d'environ 100/120, 70/75 mètres de côté (Reproduction photographique, *Architecture*, pl. VI). Cette enceinte n'enveloppe, en fait, qu'une petite partie de l'ancien couvent dont il reste à peine aujourd'hui quelques traces (pl. V). La muraille n'est pas percée de fenêtres, mais uniquement de deux grandes portes, dont l'une est aujourd'hui complètement maçonnée. D'autres monastères égyptiens, tel celui de Saint-Antoine, ne possédaient pas même de porte autrefois, tellement était grande la crainte des pillards. Le voyageur pacifique était hissé au haut de la muraille ou à la hauteur d'une fenêtre élevée par le moyen d'une corbeille obligeamment descendue (Cfr la Lettre du P. Sicard au P. Fleuriau, dans les *Nouveaux mémoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, tome V, Paris, 1725, p. 138 et suiv.).

(3) Celui de Saint-Macaire, haut de 16 mètres, forme un carré de 21 m. 50 de côté environ (Description dans *Architecture*, p. 56-82). A part l'entrée et d'étroites embrasures il ne présente pas d'ouvertures. L'intérieur comprend, outre le rez-de-chaussée, deux étages (plans et sections, pl. VIII). Il y a des chambres, et divers réduits dont l'un sert de bibliothèque (c'est là que se trouvent les feuillets qui ont été édités dans les *New Coptic Texts*), mais surtout quatre chapelles : au premier étage celle d'El Adra c'est-à-dire de la Vierge, et au second étage les trois chapelles contiguës d'Es Suwwâh ou des Saints Ermites, de Saint-Antoine et de Saint-Michel. Ces chapelles, d'aspect fruste dans l'ensemble (pl. IX, XV : Saint-Michel) contiennent, outre de nombreuses inscriptions et peintures murales représentant surtout les saints personnages qui y sont honorés (pl. XIII, XIV, XVI), de

donnant de l'extérieur cet aspect de forteresses informes et rébarbatives qui émeut et étonne le voyageur lorsqu'il les aborde, et encore, dès qu'il a dépassé le porche enserré dans l'épaisseur de la muraille (1) et pénétré dans l'enceinte, ce pêle-mêle apparent de parois crépies et sales, de coupoles, de réduits de toutes sortes, où s'abritent, serrés les uns contre les autres, tous les organismes vitaux, essentiels et variés, de la république monastique, églises et chapelles multiples (2), corridors voûtés, réfectoires (3), cellules sombres et étroites, magasins ou greniers à provisions, jardins enfin avec leurs puits et leurs maigres ombrages.

Bien peu de chose dans les constructions actuelles des quatre monastères encore conservés remonte à une date antérieure au IX^e siècle (4). C'est que, outre ce premier fait que les établissements primitifs, fort rudimentaires, n'avaient pas été construits pour résister à l'usure du temps, les pillages et les sacs des barbares, survenant à coups renouvelés, anéantirent à plusieurs reprises partiellement, parfois même presque totalement, jusqu'aux tours de refuge des moines (5).

L'histoire archéologique des monastères reste donc pour

magnifiques ouvrages d'ébénisterie copte, malheureusement mutilés de-ci, de-là : portes, cloisons, pupitre, linteau, etc. (pl. X, XI, XII, XVII, XVIII).

(1) La largeur de cette muraille est à Saint-Macaire de 3 m. 50 sous le porche. Il n'est pas facile de l'évaluer à d'autres endroits, la muraille d'enceinte se confondant avec celle des bâtiments qui lui sont adossés.

(2) Le nombre des églises à Saint-Macaire, par exemple, n'est nullement épuisé par les quatre signalées plus haut et dont on ne soupçonne pas l'existence quand on se trouve à l'extérieur du kasr. Il y a tout d'abord la grande église de Saint-Macaire fort remaniée, avec ses trois sanctuaires, de Benjamin, sanctuaires sud et nord, ce dernier possédant de très importantes peintures murales (Description, *Architecture*, p. 83-112; planches XXVI à XXXI) puis celles d'Abû Iskhîrûn (*Architecture*, p. 113-120; planches XXXII et XXXIII) et d'Esh Sheyûkh (*Architecture*, p. 120-123; planches XXXIV et XXXV) ces deux dernières peu importantes.

(3) Chaque moine mangeant en principe chez lui, ces réfectoires ne servent qu'occasionnellement. On remarquera aussi que dans ces monastères il n'existe pas de dortoirs communs (*Architecture*, p. 10).

(4) La liste en est donnée dans le tableau, *Architecture*, p. XXV-XXVI.

(5) Cfr *supra*, p. 243, note 1.

tout ce qui est antérieur à cette époque une histoire presque uniquement documentaire. Ce n'est que par les documents que nous pouvons nous rendre compte de l'activité constructrice qui à la fin du Ve siècle fut la conséquence des faveurs et largesses accordées aux moines par l'empereur Zénon (1), uniquement aussi par les documents que nous a été révélée la construction des quatre monastères de la Theotokos dans la première moitié du VIe siècle; ou encore l'édification à Saint-Macaire de l'église des 49 martyrs et celle de Saint-Macaire construite par le patriarche Benjamin vers 650-655, l'une et l'autre aujourd'hui disparues.

Mais à partir du premier tiers du IXe siècle, c'est-à-dire depuis la période qui commence après le cinquième et dernier sac d'importance et se caractérise par un effort de reconstruction persévérant, soutenu pendant un demi-siècle par les patriarches (2), l'archéologue commence à trouver à sa disposition avec plus d'abondance le matériel d'étude concret sur lequel il pourra baser directement son examen.

Son intérêt se portera d'ailleurs beaucoup plus vers les magnifiques productions de l'art copte au moyen âge et spécialement les peintures murales, stucs et travaux d'ébénisterie, que sur les caractéristiques architecturales des différents appartements ou chapelles qui les renferment. Ces dernières d'ailleurs ont subi bien des transformations et remaniements, qui en ont défiguré le plan et l'allure générale primitifs; l'intérêt qu'elles nous offrent est plutôt celui des vieilles choses qui aident à ressusciter simplement le passé bien plus qu'à en

(1) *History*, p. 227.

(2) Ces grands restaurateurs des monastères dévastés, et on peut dire aussi les constructeurs des monastères actuellement existants, s'échelonnent tout au long de ce siècle : le prêtre Jacques devenu ensuite patriarche d'Alexandrie (819-830) et son successeur Joseph (830-849) secondé par un des plus habiles administrateurs que les monastères aient jamais possédés, devenu lui-même quelque temps après patriarche, Shenûdeh I (859-890) (*History*, p. 299-304, 322-329). C'est sous ce dernier patriarcat que les fortifications des monastères furent sensiblement renforcées, ce qui accentua la transition de la vie anachorétique à la vie semi-cénobitique, cfr *supra*, p. 243.

montrer les splendeurs. Quant aux trésors artistiques conservés précieusement jusqu'à nos jours, mais parfois aussi mutilés, beaucoup datent déjà des IXe et Xe siècles. Ils appartiennent donc à cette période où l'art copte s'étale dans sa plus grande pureté et ne manifeste guère encore l'influence de la culture arabe. A cette première catégorie se rapportent les pièces que l'on peut considérer comme les plus remarquables de toutes celles que renferment les quatre monastères : les battants de la porte du chœur et ceux du sanctuaire de l'église de la Vierge (El Adra) au couvent des Syriens (Pl. LVIII, LIX, LX et LXIV, LXV) ainsi que les peintures des deux demi-dômes sud et nord qui flanquent le chœur (Pl. LXI et LXII), représentant l'Annonciation et la Nativité, l'autre la Dormition de la Vierge. D'autres, comme les peintures du sanctuaire nord dans le *kasr* de Saint-Macaire (Pl. XXIX à XXXI) dénotent déjà l'influence arabe de la période fatimite (XIe siècle). Et il ne serait pas difficile de suivre ainsi comme à la trace sur les murailles des chapelles, ou à travers la dentelure presque transparente des portes, des linteaux, des panneaux, des balustrades, des ornementations de stucs, le développement de l'art copte, si imprégné à son origine des influences byzantines, puis s'en dégageant ensuite de plus en plus pour s'accommoder des formes nouvelles que lui apportait l'art du conquérant.

C'est là, outre la jouissance que provoque en tout homme éveillé aux choses du goût la vue des reproductions de nombre de pièces raffinées et dont le cachet artistique est indéniable, un des charmes principaux que le lecteur éprouve à parcourir la centaine de planches dont l'étude sur l'*Architecture and Archaeology* s'accompagne. Ce magnifique répertoire de photographies a l'avantage d'être à sa manière une *histoire* de l'art copte au moyen âge, élémentaire sans doute, mais qui permet à un esprit quelque peu averti d'en déceler déjà quelques-unes de ses phases les plus saillantes. Et cette édition de reproductions photographiques sera d'autant plus appréciée que bien des chefs d'œuvre, qu'elle nous présente aujourd'hui encore conservés dans un état relativement satisfaisant, risquent, surtout en ce

qui concerne les peintures murales, de s'étioler de plus en plus ou même d'être anéantis par la ruine des édifices qui les abritent (1).

Conclusion.

Le monachisme nitriote a donc ainsi possédé le don étrange de retenir toujours fixée sur lui l'attention du monde par l'originalité des phases successives de sa longue et curieuse existence. Il a transporté d'admiration l'antiquité chrétienne devant les splendeurs ascétiques, toutes faites de renoncements terrestres et de foi en Dieu. Puis, tandis que cette gloire, la plus pure, la plus sereine, la plus spirituelle de toutes, s'éteignait, il a offert le curieux exemple d'une synthèse étroite du monachisme et de l'ecclésiasticisme, s'identifiant graduellement et de plus en plus avec l'Église copte jacobite, dont il est resté de longs siècles le principal soutien et pour ainsi dire l'incarnation. Aujourd'hui, dans le recul, dans la disparition même à peu près complète d'influence religieuse et ecclésiastique (2), sa renommée se transforme encore. Mais toute profane qu'elle devienne, elle n'en reste pas moins profondément spirituelle et élevée. Les monastères nitriotes sont devenus un de ces vastes écrins ou reliquaires, l'un des plus beaux peut-être, qui nous conservent, enchâssées dans un cadre local très vivant de rares splendeurs artistiques d'une civilisation passée et qui mérite de se survivre à elle-même.

Quelles qu'aient été les tristes vicissitudes religieuses du monachisme nitriote, le cœur d'un catholique d'Occident,

(1) D'où la grave question que se pose l'auteur dans son *Épilogue* (*Architecture*, p. 251-253) : Comment arriver à préserver ces monuments ? Sa solution nous paraît aussi sensée que juste : Sans déposséder les moines de leurs trésors, en assurer la garde par une commission chargée de leur conservation et de leur entretien. Suggestion autrement chevaleresque et humaine que celle faite par Strzygowski au sujet des splendides portes du sanctuaire au monastère des Syriens : de les enlever simplement de leur place historique pour les transporter dans un musée.

(2) Les quatre couvents réunis ne comptaient plus en 1931 que 149 moines. Cfr Prince Omar Toussoun, *op. cit.*, p. 28.

aujourd'hui encore, ne saurait rester insensible aux voix qui montent vers Dieu dans l'immense solitude du désert. En elles, il reconnaît toujours la voix de ses frères — car des frères séparés n'en restent-ils pas moins des frères? — et ceux-ci lui sont d'autant plus chers qu'ils continuent, sur le sol même consacré par l'admirable sainteté des Antoine et des Macaire, à jeter au monde le défi des biens humains sacrifiés dans l'élan spirituel vers Dieu. Se rappelant aussi tout ce que notre civilisation occidentale doit à l'efflorescence monastique d'Italie et de Gaule aux IVe et Ve siècles, elle-même nourrie dans ses racines les plus profondes aux sables brûlants des déserts de l'Égypte (1), comment son âme pourrait-elle ne pas prononcer devant Dieu la prière apostolique de l'*Ut sint unum*, avec l'élan d'un sincère amour non seulement inspiré par le précepte du Christ mais encore avivé par le sentiment d'une véritable reconnaissance.

CH. MARTIN, S. I.

(1) Sur l'influence du monachisme égyptien cfr BUTLER, C., *The Lausiac History*, I, p. 236-256 et tout spécialement en ce qui concerne l'Italie et la Gaule, HEIMBUCHER, M., *op. cit.*, p. 83, 85, 129-135 passim.

LA TRAGÉDIE
DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE
(suite)

VI. Un dictateur laïc

En ce milieu de septembre 1934 où les Chrétiens allemands se disposent à solenniser enfin l'intronisation de l'évêque d'empire, la situation de Müller, leur créature, apparaît en réalité, en dépit de ses allures dictatoriales, moins solide que jamais. Non seulement les divergences de vues s'aggravent à son sujet dans les hautes sphères gouvernementales, mais un affront retentissant vient de lui être infligé par le Congrès œcuménique des églises protestantes siégeant à Copenhague. Le ministre de l'Intérieur, Dr Frick, ayant, le 17 août, rendu à l'Union confessionnelle la liberté de discussion en matière religieuse, celle-ci était revenue aussitôt sur la décision de ne point se faire représenter au congrès par respect pour les lois du pays. Elle y avait même délégué un des pasteurs les plus connus pour leur caractère, leur esprit religieux, leur fidélité à l'église luthérienne : le pasteur Asmussen, d'Altona. De son côté, le gouvernement central de l'Église se faisant représenter par une délégation que conduisait l'évêque Heckel, directeur des Affaires étrangères de l'église allemande évangélique, ni Müller, ni Jäger ne doutaient que Heckel serait choisi par le Congrès comme représentant des églises d'Allemagne dans le Conseil œcuménique. Il n'en avait pourtant pas été ainsi. A l'évêque Heckel le Congrès avait préféré le président de l'Union confessionnelle, et, comme substitut du Dr Koch, admis dans le Conseil supérieur le pasteur Asmussen. On ne pouvait marquer plus clairement de quel côté le Congrès œcuménique des églises protestantes considérait qu'était l'église allemande évangélique. De cet acte, l'Union confessionnelle avait aussitôt tiré les conséquences,

et, invitée par le directeur de la presse évangélique de Hollande, le Dr van der Waart Smit, à une conférence en tiers avec les Chrétiens-allemands et le gouvernement central ecclésiastique, elle s'y était obstinément refusée. Ayant perdu toute confiance en la loyauté et la valeur religieuse de ses adversaires, elle était, après comme avant, résolue à n'admettre aucun compromis. Le même état d'esprit prévalant dans l'entourage de Müller, il fallait s'attendre à des hostilités sans merci.

Le samedi 15 septembre, prétextant toujours les « détournements d'argent » commis par l'évêque et le synode de Wurtemberg, — malgré les justifications abondamment fournies par les services financiers de l'église, — Müller et Jäger déposent par décret l'évêque Wurm, et lui substituent, avec le titre de Commissaire épiscopal, le curé de la ville d'Eibingen. De nouveau, Wurm refuse d'obéir. Le 17, il se justifie auprès du ministre président de Wurtemberg, Mergenthaler, par un mémoire précis où il met à nu la politique anticonstitutionnelle, tortueuse, déloyale, de l'évêque d'empire à l'égard de l'église de Wurtemberg depuis le 9 décembre 1933. Cet acte posé, il enjoint à tous les pasteurs et employés d'église de ne reconnaître aucune autre autorité que la sienne, de n'obéir à aucun décret qui ne porte sa signature, de ne remettre aucun livre et de ne faire aucun versement entre les mains du Commissaire ecclésiastique ou de ses représentants. A peine la mesure dont l'évêque est victime parvient-elle à la connaissance du public que les démonstrations en sa faveur commencent. Tandis que le Conseil des Frères se concerte dans une petite ville de l'Allemagne du sud, des assemblées populaires protestent avec énergie contre les violences faites à l'église en la personne de son chef. Le dimanche, les curés renouvellent en chaire leur profession de loyalisme envers l'évêque de Wurtemberg. A Munich, synode, clergé, fidèles prennent également fait et cause pour l'évêque Wurm. Comme on attend là aussi d'heure en heure la nouvelle que l'évêque de Bavière est également déposé, une manifestation grandiose est organisée, le lundi 17, dans l'église Saint-Matthieu de Munich. Un pasteur donne lecture

à la foule d'une résolution prise par le clergé évangélique de Munich ; il soutiendra jusqu'au bout la cause de Meiser et de Wurm ; vendredi 21, expire le délai imparti pour la prestation du serment imposé par le synode national : aucun pasteur ne le prêtera. Un cortège se forme alors qui entraîne vers le palais épiscopal plusieurs milliers de personnes. Meiser dès qu'il paraît au balcon est acclamé. Au *Deutschland über alles* succède le *Horst Wessellied*, chant national du parti hitlérien. Les manifestants se rendent ensuite devant la *Maison Brune*, quartier général du parti national-socialiste. Comme Jäger a laissé échapper que l'unification des églises protestantes n'est qu'un premier pas vers la fusion de l'église évangélique et de l'église catholique, toute la sympathie des catholiques va aux manifestants. Le vicaire d'empire, général von Epp, catholique pratiquant, ne dissimule pas son inclination pour Meiser. A Nuremberg et à Augsburg, des manifestations de même caractère font écho à celles de Munich. Rarement il est apparu aussi clairement que la lutte entre le gouvernement central de l'Église et l'Union confessionnelle n'a rien de politique : qu'elle est exclusivement une révolte des consciences.

Le mercredi 19 septembre, le ministère bavarois publie une déclaration : « Partisan d'une organisation ecclésiastique unique, s'il s'est, jusqu'à présent, abstenu de mêler le gouvernement à une affaire — *où seules des questions dogmatiques sont en jeu* — il n'en réclame pas moins du gouvernement de l'église d'empire le respect des confessions ». De la *Maison Brune* aussi bien que du ministère régional et du vicariat d'empire partent pour Berlin des messages qui conseillent vivement au chancelier d'intervenir. Mais à la chancellerie d'empire comme au siège du gouvernement central de l'église, les esprits sont loin de voir les choses sous le même angle que « derrière la ligne du Main ». Le vendredi 21 septembre, à l'heure même où s'ouvre à Berlin l'assemblée générale des Chrétiens allemands, la presse publie une réponse du *Reichsführer* Hitler au *Mémoire* de 151 pages dans lequel l'Union confessionnelle lui a exposé ses points de vue et ses cas de conscience. Le chancelier se range sans réserve

aux côtés du gouvernement central de l'église évangélique, et, contrairement aux « Conclusions » du Dr Flohr, conseiller au Tribunal d'empire, il sanctionne les incorporations d'églises à l'église d'empire. Un long cri de triomphe accueille dans le camp des Chrétiens allemands ce document qui transporte dans le domaine politique tout refus de prêter le serment requis par le gouvernement de l'église. Deux jours durant, les 21 et 22 septembre, l'assemblée générale se déroule dans une atmosphère de victoire, et, le dimanche 23, le Dr Jäger, entouré, adulé, accompagne en triomphateur Müller qui, au palais de la Chambre des seigneurs de Prusse d'abord, à la cathédrale ensuite, prend enfin juridiquement possession de sa haute dignité. Solennel et rayonnant, l'évêque d'empire rend maintenant grâces à Dieu et au Christ, et, de la chaire qui lui a été dressée sur le parvis du Dôme, il se félicite que, dans sa propre personne, l'Allemagne entière puisse enfin contempler « son Église allemande évangélique unique ».

Par quelles décisions le Conseil des Frères allait-il répondre à la manifestation du chancelier ? C'est ce que, en ces jours d'angoisses, partout mais surtout en Bavière, Wurtemberg, Hanovre, pasteurs et conseillers d'églises se demandent. Résolus à suivre les directives que leur apportera un messager de confiance, ils n'en redoutent pas moins les conséquences d'un refus de serment. L'attente n'est heureusement pas longue. Dès le samedi soir 22, la réponse parvient à tous les presbytères : le Conseil des Frères tient bon, et la protestation qu'il adresse aux communautés réprouve une fois de plus « un gouvernement central qui... prépare l'avènement d'une religion mixte nordique — chrétienne... En face de l'hérésie la lutte est inévitable ». Et le dimanche 23, tandis que, dans la cathédrale de Berlin, Müller pontifie joyeusement, dans toute l'Allemagne, 6.000 curés évangéliques sur 16.000 lisent du haut de la chaire la profession de foi libératrice de l'Union confessionnelle. Cette fois c'est bien « une guerre de religion » qui commence.

Le vendredi 28 septembre, cinq jours après la clôture du congrès des Chrétiens allemands et l'intronisation du pontife

suprême de l'Église allemande évangélique, une loi du gouvernement central de l'église paraît, qui ramène l'église de Wurtemberg au rang de diocèse dans l'église d'empire, lui impose la même organisation qu'aux autres églises assimilées, et place provisoirement à sa tête un commissaire ecclésiastique originaire de Prusse orientale. Comme évidemment l'église de Wurtemberg n'acceptera pas sans protester ces décisions, le ministre de la Propagande, Dr Gœbbels, interdit en même temps à toute la presse de publier quoi que ce soit concernant le conflit éventuel. A l'évêque Wurm, aussi bien qu'aux conseillers d'églises, il n'est plus possible de se défendre : rien n'arrête donc désormais le flot des calomnies par lequel, stylée par Jäger, la minorité chrétienne allemande, travaille à les déconsidérer. Le mercredi 3 octobre, un second décret dissout l'ancien synode et la commission ecclésiastique qui persistent à tenir pour l'évêque Wurm, et, sur des ordres venus de Berlin, la police d'État interdit aux partisans de l'Union confessionnelle l'accès de toutes les salles où pourraient se tenir des réunions publiques. A ces premières attaques, clergé et fidèles répondent par une résistance passive. Sur 49 doyens, 40 suivent l'exemple donné par les quatre dignitaires les plus élevés de l'église, et refusent le serment. Aux commissaires ecclésiastiques, toutes les correspondances officielles sont retournées, non ouvertes, avec la mention « refusé » ; des révocations qu'ils adressent par voie télégraphique, aucun membre du clergé ne tient compte. Malgré les efforts de la police, partout des listes de protestations circulent qui se couvrent de milliers de signatures. Le jeudi 4 octobre, à 3 h. de l'après midi, dans la plus grande église de Stuttgart, 900 pasteurs participent ensemble à la Cène sous la présidence de l'évêque Wurm.

Sur toute l'étendue du Wurtemberg, il est maintenant légitime de parler de Kulturkampf. Stimulant la police et les organisations du parti national-socialiste, l'évêque d'empire et son vicaire général Engelke parcourent la province. Magnifiant « le Führer, sauveur de l'Allemagne rongée par le marxisme et le bolchévisme », ils stigmatisent un clergé « qui n'a pas encore

trouvé le chemin qui mène à Adolf Hitler ». Devant des assemblées populaires extrêmement hétéroclites, Müller, qui, quelques jours plus tôt, flétrissait à Hanovre « ces gens qui rejettent le paragraphe aryen sous prétexte que Jésus lui-même était juif, et oublient que l'église du Christ n'a triomphé qu'après de durs combats », déclare ici hautement que « si l'église évangélique ne se soumet pas d'elle-même, comme l'État, à l'expérience nationale-socialiste, c'en sera bientôt fait de l'évangélisme lui-même ». L'entrée des églises et des sacristies est maintenant interdite aux doyens et pasteurs qui n'ont pas prêté le serment. Sous prétexte d'assurer leur sécurité, on arrête les curés les plus populaires ou la police les garde à vue dans leur demeure. Le samedi 6, par ordre du ministre de l'Intérieur de Wurtemberg, l'évêque Wurm et les principaux membres des Conseils ecclésiastiques dissous sont mis aux arrêts de rigueur. Perquisitions et visites domiciliaires se prolongent très tard dans la nuit. A l'interdiction de sortir de chez eux sont jointes, sous menace des peines les plus graves, celles de recevoir aucune visite, d'écrire aucune lettre, d'exercer dans leur intérieur aucune fonction du culte. Dans presque toutes les paroisses, les offices religieux du dimanche 7 octobre donnent lieu à des interventions arbitraires, parfois scandaleuses. Les fidèles se rassemblent alors devant les portes fermées des églises ou des presbytères pour y chanter en plein air des hymnes et des cantiques. Les curés suspendus, traqués jusque chez eux par la police, ne peuvent même plus donner aux enfants des leçons privées de religion. Peine perdue, évêque, doyens, pasteurs, laïcs, presque personne ne se laisse intimider et partout, en dépit des difficultés, les pasteurs réussissent, le dimanche 7 octobre, à donner lecture aux communautés d'une lettre pastorale où, dans un style familier à l'apôtre saint Paul, l'évêque Wurm les conjure de rester fermes dans la foi. Malgré les entraves multipliées par les agents nationaux-socialistes et la police, le plébiscite s'achève : en réponse à la question posée par Wurm : s'ils approuvent sa

conduite et tiendront avec lui jusqu'au bout? 80 % des pasteurs ont répondu *oui* ; 6 % seulement *non*.

Le Wurtemberg ainsi exécuté, il fallait s'attendre à ce que des mesures analogues fussent sous peu prises contre la Bavière. Synode et évêque y étaient préparés et, dans l'hôtel des services ecclésiastiques de Munich, des membres du Conseil supérieur se tenaient en permanence. Le mercredi 10 octobre, Jäger juge l'heure venue de donner de sa personne. Le jeudi, il débarque à Munich à la tête d'un véritable corps expéditionnaire et tout aussitôt s'empare, comme d'assaut, de l'hôtel ecclésiastique. Aux conseillers, qui s'efforcent d'arrêter le flot des envahisseurs, le dictateur riposte d'un ton de commandement « qu'il est temps de mettre un terme à leur rébellion ». Toutes les issues occupées par ses gens, les employés subalternes contraints par la violence d'exécuter ses ordres, les chefs de service consignés provisoirement sous la surveillance de la police, le Dr Jäger révoque sur place, en bloc, les conseillers d'église qui protestent contre des méthodes aussi étrangères aux habitudes ecclésiastiques. A tous il donne maintenant lecture d'un décret qui partage la Bavière en deux diocèses et place la Franconie, avec Nuremberg pour siège épiscopal, sous l'autorité d'un commissaire épiscopal de sa suite. Meiser, consigné dans son palais sous la surveillance de la police, n'a pu être témoin de cette scène. Tout aussitôt pourtant, dans l'ignorance de ce qui se passe au dehors, il fait prévenir un Conseil des Frères, que, en toute éventualité, on a par avance constitué, de prendre en mains le gouvernement de l'église. La première pensée du Conseil est de décréter le lendemain, vendredi 12, « jour de prières et de pénitence » et de convoquer le peuple croyant dans les églises. Devant les autels recouverts d'une parure de deuil, les curés renouvellent à haute voix la promesse de fidélité qu'ils ont faite à l'évêque le jour de l'ordination. Meiser lui-même paraît à l'église Saint-Matthieu qui déborde de monde. Il achève à peine son discours par ces paroles : « Je reste ce que je suis et je ne remettrai à personne la charge qui m'a été confiée », que l'auditoire éclate : « Tenez bon, Meiser, tenez bon... » Et

jusque dans la rue où l'auto qui l'emporte a peine à se frayer un passage, les acclamations le poursuivent : « Courage, Meiser; tenez bon; nous ne vous laisserons pas arrêter... » Le soir même Meiser est révoqué et, comme Wurm, placé aux arrêts de rigueur sous la surveillance de la police.

Alors, en même temps que sur toute l'étendue de la Bavière la police multiplie contre le clergé et les communautés fidèles à l'évêque, les mêmes mesures de Kulturkampf qu'en Wurtemberg, un mouvement de résistance des plus actifs se développe sous l'impulsion du Conseil des Frères. Le samedi 13 octobre, la faculté de théologie d'Erlangen adresse au vicaire d'empire, le général von Epp, une vigoureuse protestation contre « les violences faites à l'église de Bavière par un gouvernement central qui semble ne connaître ni la mission de l'Église du Christ ni les principes sur lesquels elle est fondée ». Le dimanche 14 octobre, dans toutes les églises de Bavière, les curés, après avoir renouvelé une fois de plus les promesses de leur ordination, lisent, en dépit des interdictions de la police, une déclaration du Conseil des Frères qui rejette en termes violents le gouvernement Müller-Jäger. A Ansbach, le doyen Korn éteint l'un après l'autre, devant la communauté muette d'émotion, les cierges de l'autel qu'il brise en accompagnant le geste de ces paroles : « Que Dieu mette en pièces une église qui rompt ainsi avec l'évangile ». De toutes parts, les commissaires épiscopaux se heurtent comme en Wurtemberg à la résistance passive. Repoussés où ils se présentent, ils retrouvent sur leur bureau avis et correspondances portant la mention « refusé ». A Munich, des centaines de nationaux-socialistes arborant l'insigne d'or se font inscrire à la *Maison Brune*. En termes véhéments, ils se plaignent de l'indiscipline qui règne dans le parti et rappellent la réponse faite, le 19 septembre, au doyen d'Esslingen par Rudolf Hess, délégué général du parti : « Au nom du chancelier Hitler, il désapprouve formellement toute intervention du parti dans un conflit qui n'a rien de politique mais est au plus haut degré d'ordre spirituel ». Cependant, comme, le vendredi 21, Hitler en personne a déclaré

au conseil de l'Union confessionnelle « qu'il approuve le gouvernement central ecclésiastique et légalise tous ses décrets », on est, dans le parti même, des plus perplexe sur la conduite à suivre. Le vicaire d'empire, général von Epp, part pour Berlin. Dans une entrevue qui ne dure pas moins de deux heures, il expose au chancelier que vingt pasteurs à peine en Bavière, contre 1.400, suivent l'évêque d'empire; que tout le pays est soulevé, que le parti se déconsidère... et il essaie d'ébranler le chancelier, de le décider à intervenir. Si grande est à Berlin la confusion dans les idées qu'on se fait sur le conflit que von Epp doit repartir sans avoir rien obtenu. Il est à peine rentré qu'une députation se présente chez lui. Au nom de 60.000 paysans de Franconie, elle réclame énergiquement du Statthalter comme elle a fait du ministre président Siebert et des ministres de la Justice et des Cultes, la réintégration de Meiser dans ses fonctions d'évêque de Bavière, l'annulation de tous les décrets signés Müller ou Jäger, la liberté entière pour tous les pasteurs.

Qu'on jette maintenant un regard sur l'ensemble de l'Allemagne, la situation apparaît partout aussi violente. En Prusse orientale, toute l'activité de l'Union confessionnelle est placée sous la surveillance de la police, ses réunions interdites, ses imprimés saisis, ses pasteurs révoqués. En Rhénanie, Silésie, Poméranie, les mesures sont moins sévères, mais l'opposition n'en est guère plus libre. A Dusseldorf par exemple, où 42.000 personnes sont accourues de tous les coins des pays rhénans et westphaliens pour entendre discourir, dans la grande salle des machines de Derendorf, le Dr Koch et l'évêque Wurm, sur « l'heure décisive de l'église allemande évangélique », le préfet de police retire la parole aux orateurs au moment même où ils montent sur l'estrade. En Hanovre seulement, où l'évêque Mahrarens conserve toute son influence, ainsi qu'en Westphalie où l'église confessionnelle fonctionne sans tenir compte d'aucune interdiction politique, le gouvernement d'empire laisse l'opposition relativement tranquille. Partout au reste, celle-ci s'exprime dans les mêmes termes : « Nous

comprenons fort bien le désir de constituer dans l'empire une grande église évangélique; mais ce doit être une église, non pas une organisation politique de combat. Le maître dans l'Église chrétienne doit rester Jésus-Christ, non pas Hitler... Que la paix soit encore possible? Peut-être, mais à condition que disparaisse le Dr Jäger, dont les aspirations vers une église nationale, fusion des deux églises évangélique et catholique, sont maintenant trop connues ».

L'heure approchait cependant où le Führer allait être contraint de sortir de sa réserve. Il avait entendu, pour réaliser l'idée de Luther, doter l'Allemagne d'une église allemande évangélique unique et forte. La dynamique des principes nationaux-socialistes voulait maintenant que, de plus en plus, cette église tendit à devenir une église nationale où, en marge de Rome, fusionneraient évangélisme et catholicisme. Plus sûrs d'eux-mêmes et d'ailleurs moins immédiatement menacés, les catholiques se préparaient de pied ferme à ce nouveau Kulturkampf. Trop divisés, sans attaches solides au dehors de l'empire, les luthériens et les calvinistes s'en effrayaient davantage. Croyant au Christ, ils voyaient dans cette perspective, non seulement la ruine de l'œuvre des réformateurs du XVIe siècle, mais encore, à n'en pas douter, l'effondrement prochain de l'Allemagne dans un paganisme à qui déjà le Deutsche Glaubensbewegung préparait ses cadres. D'ici là, des milliers d'âmes, avides de conserver leur foi dans le Christ, auraient déserté l'église allemande évangélique pour se réfugier dans l'église catholique, et cette dernière perspective n'était pas pour adoucir leur amertume.

Ébranlés par ces arguments, beaucoup de Chrétiens allemands et de nationaux-socialistes l'étaient encore plus par la déconsidération que jetaient sur le mouvement et sur le parti les procédés dont usait le Dr Jäger à l'égard de l'église. Dans l'Allemagne du sud surtout, la contradiction était flagrante entre les déclarations multipliées par le Führer et le ministre de l'Intérieur Frick, et la réalité des faits. Partout, à l'appel de Müller et de Jäger, les instances inférieures du Parti mettaient

en mouvement l'appareil officiel. Qu'on s'en tînt seulement aux directives de von Detten, chef de la Division culturelle du parti, contresignées le 19 septembre par Rudolph Hess, parlant au nom du Chancelier, et en moins de quinze jours, pensaient-ils, la paix serait rétablie dans l'Église. — Malheureusement ce n'était nulle part le cas, et la responsabilité en incombait à un seul homme, le Dr Jäger. Quoi de surprenant d'ailleurs ? Jäger n'était-il pas dans le parti un ouvrier de la dernière heure, inscrit seulement depuis 1933 ? et son collaborateur le plus actif, encore membre en 1932 de la Socialdémocratie ? Dans le camp des Chrétiens allemands surtout, les gens d'église ne cachaient plus leur émotion de voir introduire dans l'église allemande évangélique des méthodes de gouvernement aussi scandaleuses, et ce n'était plus un secret qu'entre le Dr Kinder, chef du mouvement des Chrétiens allemands, et le Dr Jäger, la tension s'exaspérait. A Jäger, Kinder reprochait ouvertement de n'avoir pas l'esprit chrétien allemand et de tout compromettre par ses méthodes provocatrices. Aux vieux combattants du national socialisme et du mouvement chrétien allemand, répétait-il, il appartient de reprendre en main l'évolution du pays : Jäger devait se retirer. Tout ainsi convergeait à ébranler la situation personnelle du Rechtswalter. L'amitié personnelle qui unissait l'évêque d'empire, Müller, au chancelier Hitler expliquait l'obstination de celui-ci à se prononcer contre l'opposition; mais que l'Union confessionnelle, modifiant sa tactique, concentrât toutes ses attaques contre Jäger, il était certain qu'elle trouverait des alliés dans les sphères influentes du Parti national-socialiste aussi bien que parmi les personnalités de premier plan du mouvement chrétien allemand. Dans l'entourage même du chancelier, un drame se jouait donc. Pour échapper encore au public, il ne s'en hâtait pas moins vers son dénouement.

Le vendredi 19 octobre, réunis à Berlin-Dahlem, trente délégués célèbrent le second synode de l'Union confessionnelle. Ecclésiastiques ou juristes, tous les initiateurs du mouvement : Koch, Fiedler, Flohr, Niemöller, Asmussen, sont là. Le conseil œcuménique des églises protestantes, soucieux de

marquer à quel degré les églises anglaises, suédoises, danoises, suisses, sympathisent avec l'Union confessionnelle s'est fait représenter par un de ses membres le Dr Köchlin, curé de Bâle. Deux jours durant, le synode délibère. Ouvertes le vendredi matin à 10 heures, les sessions se prolongent très tard dans la nuit. Les délégués, séparés à trois heures du matin, se remettent au travail à 8 heures, et ils le poursuivent sans arrêt jusque cinq heures du soir. De ces discussions sort un document d'une exceptionnelle gravité. Sans rompre ouvertement avec l'église d'empire, car l'Union confessionnelle accepte le principe d'une Église allemande évangélique unie, il revendique pour l'Union confessionnelle le droit exclusif de représenter cette église, requiert tous les croyants de ne plus reconnaître le gouvernement central ecclésiastique de Müller et Jäger, et précise, avec une absolue clarté, les motifs de plaintes comme les exigences de l'Église. Le soir même, le document est remis entre les mains du chancelier au moment où, avec Rudolph Hess, il entre en conversation précisément sur la situation religieuse.

Le lendemain, dimanche 21 octobre, le Dr Koch tire, sans attendre, les conséquences des décisions du synode. Assisté des pasteurs Niemöller et Müller, il donne lecture, dans la nouvelle église de Dahlem, du document qui déclare « *l'église en détresse* » et il procède à l'ordination de cinq jeunes pasteurs. Dans plusieurs églises de Berlin lecture est également donnée du document qui rapidement se répand à travers tout l'empire. Ce même dimanche, à Munich, Stuttgart, Nuremberg, les manifestations hostiles au gouvernement de l'église se renouvellent. A Munich, dans l'église Saint-Matthieu où se pressent plus de 2.000 personnes, une délégation venue de Nuremberg apporte la garantie que la Franconie reste fidèle à Meiser, qu'elle n'admet pas la division du pays en deux diocèses. L'office achevé, apprenant que l'absence de l'évêque Meiser s'explique par l'interdiction de la police de quitter le palais épiscopal, 600 personnes s'y transportent. Dans la cour intérieure, un très jeune pasteur prend l'initiative d'une fonction religieuse. De son balcon, Meiser y assiste et remercie. A Nuremberg,

l'opposition marque plus violemment encore son mécontentement. Toutes les églises s'étant fermées devant lui, le commissaire épiscopal Sommerer avait fini par découvrir, pour y célébrer l'office dominical, une petite chapelle. Lorsqu'il y arrive le dimanche, elle est, depuis une demi-heure, occupée par des adhérents de l'Union confessionnelle : un pasteur est en chaire. Incertain de la conduite qu'il va suivre, le commissaire épiscopal sort. Aussitôt les portes sont, de l'intérieur, fermées derrière lui. Réduit à célébrer sur le parvis les louanges du Seigneur, l'infortuné n'a pas même l'avantage d'achever en paix sa prédication que troublent les lazzis. A Stuttgart où l'évêque Wurm est toujours aux arrêts de rigueur, la foule afflue le 21 comme le dimanche 14 sur la petite place où se dresse le palais épiscopal. L'une après l'autre, les paroisses de la ville et des faubourgs défilent en cortège, s'arrêtent pour chanter quelques chorals, acclament leur évêque, et repartent. Le dimanche 21 octobre, plus de 5.000 évangéliques sont rassemblés là. Les chants religieux terminés, un pasteur ouvre la Bible. A peine a-t-il lu quelques versets que des policiers l'arrêtent et l'emmènent. Du haut du balcon, l'évêque adresse alors quelques paroles à la foule qui l'acclame. Le Pater noster récité à haute voix, les manifestants se dirigent en masse vers le commissariat de police. Sommés de cesser leurs chants, photographiés des fenêtres du poste, ils continuent, bien que six pasteurs soient successivement arrêtés sous leurs yeux.

Une semaine cependant s'ouvre maintenant dans laquelle de graves décisions vont s'imposer au gouvernement d'empire. Le synode national du 9 août exigeant de tout fonctionnaire de l'église allemande évangélique le serment au Reichsführer, il avait été décidé que, dans le courant du mois qui suivrait son intronisation, l'évêque d'empire Müller s'acquitterait de ce devoir. Vers le milieu d'octobre, l'opinion étrangère prenant occasion des événements de Wurtemberg et de Bavière pour mener contre le régime une campagne de dénigrement, le chancelier décide de recevoir sans délai le serment de l'évêque d'empire. Il affirmera ainsi de nouveau, non seulement sa

volonté de doter l'Allemagne d'une église grande et forte, mais encore la confiancc absolue qu'il place dans ce but en l'évêque Müller. La prestation est donc fixée au samedi 20 octobre. Or soudain, une rage de dent empêche le Führer de parler et il faut rejeter la cérémonie au mardi 23. Coïncidant, le dimanche 21 avec la remise, la veille au soir, du document synodal au chancelier, la nouvelle qu'une assemblée de tous les *Gauleiter*, préfets régionaux du parti, est convoquée à Berlin le samedi 27, pour délibérer sur l'attitude à prendre en face du conflit, confirme l'espoir que le délai ainsi apporté à la prestation du serment annonce la disgrâce de Müller. Le lundi 22 cependant on apprend que le gouvernement mande, pour le jeudi 25, tous les évêques, à l'exception de Wurm et de Meiser, au palais de la présidence à Berlin. Dans une réception solennelle, Hitler veut, dit-on, se déclarer officiellement pour l'évêque d'empire contre l'opposition.

Que dans la coulisse cependant le drame touche à la tragédie on ne l'ignore plus. Le mardi 23, Jäger peut lancer une proclamation qui s'achève par cet appel où, d'un mot, les théologiens se voient rappelés à leur vraie mission : « La nouvelle maison de l'église est construite. Théologiens, messagers de l'évangile, au front! ». On sait que le Dr Weber, membre influent du gouvernement central de l'église, aussi bien que le Dr Kinder, chef des Chrétiens allemands, ne veulent plus entendre parler de collaborer avec Jäger. La journée du 23 s'écoule sans que le chancelier reçoive l'évêque Müller pour la prestation du serment, et de part et d'autre on attend celle du jeudi dans une anxiété croissante. A Dortmund cependant, Koch, président de l'Union confessionnelle ordonne des pasteurs... tandis que, dans l'attente de la réunion des Gauleiter, la Direction du parti national socialiste lance une circulaire qui impose à tous, sous peine de sanctions graves, quelles que soient les opinions personnelles, la neutralité absolue dans le conflit ecclésiastique. Pratiquement, c'est retirer au gouvernement de l'église l'appui de la police d'état ainsi que celle du parti : c'est désarmer Jäger.

A son tour le jeudi 25 se lève puis se couche, sans que le chancelier — toujours souffrant des dents — ait reçu l'évêque d'empire ni remis cette fois la cérémonie à aucune date précise. Évêques et commissaires épiscopaux, réunis en concile national sous la présidence de l'évêque Müller, échangent, dit-on, leurs vues sur la situation présente de l'église, mais naturellement les commentaires vont leur train. Soudain, le vendredi soir 26 octobre, à l'improviste, le ministère ecclésiastique publie la lettre suivante adressée par Jäger à l'évêque d'empire : « La tâche qui m'avait été confiée de donner à l'église allemande évangélique son organisation extérieure est achevée en principe. Comme je vous l'ai fait pressentir depuis quelque temps, l'heure a sonné pour moi de me retirer. Je remets donc entre vos mains mon poste et mes fonctions. Ma conviction est que l'achèvement de l'œuvre exige maintenant une collaboration active du pays. Je vous conseille de vous appuyer pour ce faire sur un Conseil restreint d'évêques qui vous aideront dans un esprit de paix. J'espère, et je vous souhaite de réussir pour le bien du peuple allemand ».

Ce « Conseil restreint d'évêques » Jäger, naturellement, l'a formé lui-même... Trois jours encore, et le chancelier, en présence du ministre de l'Intérieur, Dr Frick, en recevra un autre : Mahrarens de Hanovre, Meiser de Bavière, Wurm de Wurtemberg. Lui-même, dit-on, a exprimé le désir de s'entretenir avec eux. Ce geste du Reichsführer va-t-il préparer une réconciliation entre le gouvernement central de l'église et l'Union confessionnelle, ouvrir pour l'église allemande évangélique une ère de paix et de collaboration féconde ? Il faudrait au chancelier, pour s'en flatter, une connaissance bien superficielle du mal fait aux âmes depuis un an.

(A suivre)

Enghien. PIERRE DELATTRE, S. I.

L'ENSEIGNEMENT DOCTRINAL DES ACTES DES APOTRES (1)

Pour être fructueuse, la lecture quotidienne de la Bible par les prêtres s'inspire utilement d'une intention, d'un but déterminé. On peut lire saint Paul pour mieux connaître l'homme, si attachant; le saint, notre modèle; ou bien pour comprendre et assimiler sa doctrine, message divin; ou encore pour recevoir ses directives morales et ascétiques qui par lui nous viennent de l'Esprit-Saint : toujours on le lira en réfléchissant, en groupant, en synthétisant. De même la lecture des Actes des apôtres peut être littéraire, historique, ascétique, morale, dogmatique. C'est du point de vue dogmatique que nous proposons ici aux prêtres, par cette courte note, de lire attentivement le livre des Actes; ils seront amplement payés de leur peine.

Le livre des Actes en effet est d'un intérêt primordial pour le théologien; sa lecture nous montre « que le christianisme primitif avait un caractère dogmatique, que les principaux dogmes chrétiens faisaient partie, dès l'origine, du dépôt de la foi,... que la hiérarchie, dans ses lignes essentielles, remonte aux apôtres et par eux à Jésus-Christ, enfin que l'Église a toujours possédé une forme sociale (2) ». Ces constatations d'une critique vraiment impartiale ruinent par la base la distinction établie par les critiques rationalistes (3) entre le christianisme de la foi et celui de l'histoire, d'autant qu'il n'est pas possible d'attribuer notre livre à un autre qu'à saint Luc.

1° *L'Église* (4) telle que nous la présentent les Actes, est

(1) Cfr Boudou, *Les Actes des apôtres*[3], Paris, p. XLIII-LII. — Verdunoy, *Manuel d'Écriture Sainte*, t. V[2] (Dijon, 1931), p. 125-132. — Brassac, * *Manuel Biblique*, t. IV[14], Paris, p. 23-37. — Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1908, t. III, p. 88-92; *Les Actes des apôtres*[2], Paris, 1926, p. CCVI-CCXIX.

(2) Brassac, * *op. cit.*, t. IV[14], p. 37.

(3) Ainsi * de Faye (*Rev. Hist. Phil. Rel.*, 1921, p. 313) déclare : « il est naturel que, sous l'empire de ses conceptions personnelles (sur l'âge apostolique), (le rédacteur des Actes) ait interpolé dans son texte mainte retouche ».

(4) Cfr *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, art. Église, t. II, col. 596-633; bibliographie col. 688-689, (Médebielle), dont nous nous sommes inspiré en

constituée par l'ensemble des fidèles unis « par la profession extérieure de la même foi, la participation aux mêmes rites (1) » et la soumission à une autorité reconnue de tous. Bien qu'ayant pris naissance au sein du judaïsme, elle s'en distingue nettement par ses croyances comme par ses institutions (2). Elle admet, du reste, dans son sein, des Samaritains et même des incirconcis.

a) La hiérarchie (3) constitue son armature.

α) A la tête de la primitive Église nous trouvons le collège apostolique : dès le début des Actes, les apôtres apparaissent comme les fondés de pouvoir du Christ et les dépositaires de sa doctrine (I, 4-8); ils sont réellement les chefs de la communauté, qu'ils président au cénacle (I, 12-26) et sur les biens de laquelle ils ont la haute administration (V, 35); c'est contre eux que se déchaîne d'abord la persécution (V, 17-41); ils ont dans l'élection des diacres la part prépondérante (VI, 2-6); à eux seuls appartient le pouvoir de communiquer le Saint-Esprit par l'imposition des mains (VIII, 14-25); ils font inspecter par Barnabé l'Église d'Antioche (XI, 22); décident sans appel dans les questions les plus graves de la foi comme de la discipline (XV, 1-sq).

β) Au premier rang des Douze, nous trouvons Pierre (4) : il prend l'initiative de l'élection de Matthias (I, 15-22); à la Pentecôte, il parle au nom de tous (II, 14); de même devant le Sanhédrin (V, 29); il est distingué entre tous par les persécuteurs (XII, 3); son autorité est surtout visible dans la question de

plusieurs endroits. — *Dictionnaire Apologétique*, art. *Église*, t. I, col. 1248-1262 (DE LA BRIÈRE). (Nous citons désormais comme suit : *D. B. S.* = Dictionnaire de la Bible (Supplément); *D. A.* = Dictionnaire apologétique de la foi catholique; *D. T.* = Dictionnaire de théologie catholique).

(1) *D. B. S., art. cit.*, col. 597.

(2) Cf. *D. B. S.*, t. II, col. 622-624. — *D. A.*, t. I, col. 1253-1256.

(3) Cfr *D. T.*, art. *Évêques (Origine de l'épiscopat)*, t. V, col. 1656-1701 (PRAT). — *D. B. S.*, art. *Évêques (Origine divine des)*, t. II, col. 1297-1333 (MARCHAL). — *D. A.*, art. *Évêques*, t. I, col. 1750-1771 (MICHIELS). — MICHIELS, *L'origine de l'épiscopat* (Louvain, 1900). — MGR BATIFFOL, *L'Église naissante : les institutions hiérarchiques* (*Revue Biblique*, 1895, p. 473-500); *Études d'histoire et de théologie positive*, t. I³, (Gabalda, 1904), p. 225-266. — SIMON ET PRADO, *Praelectiones biblicae*, N. T., t. II³, (Marietti, Turin, 1930), p. 63-71.

(4) Cfr *D. B.*, t. V, col. 365-368.

l'admission des Gentils dans l'Église et dans son rôle au Concile de Jérusalem (1).

γ) En vertu des pouvoirs reçus du Sauveur (2), les Douze se choisirent des collaborateurs. Dans l'ordre chronologique les diacres apparaissent les premiers : présentés par les fidèles pour le service des veuves (3), agréés par les apôtres, ils prêchent (VI, 9; VIII, 5) et baptisent (VIII, 12, 38).

δ) Plus tard les Actes signalent une autre catégorie de ministres inférieurs, appelés tantôt presbytres (anciens), tantôt épiscopes (surveillants). Ils sont chargés de veiller aux intérêts matériels de la communauté (XI, 30), mais ils ont, dans les questions religieuses, une autorité réelle quoique subordonnée à celle des apôtres (XV; XX, 28-29) : ils ne sont donc point de vulgaires marguilliers, pas davantage des délégués du peuple, car ils sont choisis par les apôtres; ainsi, dès leur première randonnée missionnaire, Paul et Barnabé laissent des presbytres à la tête des Églises par eux fondées (XIV 22). Comme les presbytres d'Éphèse sont appelés aussi épiscopes (XX, 17, 28), il est plus probable qu'à l'origine le vocabulaire était un peu flottant et qu'il n'a pas acquis sa précision du premier coup (4), plus probable aussi que les presbytres-épiscopes d'Éphèse étaient de simples prêtres (5). Si dans les Actes on ne trouve point de trace certaine d'un épiscopat monarchique, on ne saurait nier cependant qu'il y eut, dès l'âge apostolique, en dehors des apôtres, de véritables évêques, comme on le verrait en étudiant les épîtres pastorales : toutefois ces évêques sont pour

(1) On a objecté contre la primauté de Pierre sur le collège apostolique Act. VIII, 14, où, à première vue, il ne paraît être que le délégué de ses pairs : cfr *D. B. S.*, t. II, col. 609.

(2) On ne saurait détacher du Christ le développement de la hiérarchie : cfr *D. B. S.*, t. II, col. 629-630.

(3) « La locution διακονεῖν τραπέζαις est la seule de ce genre que l'on puisse signaler, semble-t-il, dans tout le grec profane et biblique, y compris celui des papyrus » (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 1926, p. 516). Le complément du verbe διακονεῖν n'est généralement pas un nom de chose, peut-être faut-il substituer ταῖς χήραις à τραπέζαις.

(4) Au début du IIe siècle, saint Ignace d'Antioche distingue nettement les prêtres des évêques : cfr *D. B. S.*, t. II, col. 1328-1331.

(5) C'est l'opinion de MARCHAL (*D. B. S.*, t. II, col. 1312-1318), PRAT (*D. T.*, t. V, col. 1659), MICHIELS (*D. A.*, t. I, col. 1756-1761), JACQUIER, *Actes*[2], p. CCXVIII, et de biblistes de plus en plus nombreux.

les apôtres des coadjuteurs et ils restent sous leur étroite dépendance (1).

b) Pouvoirs de l'Église. Société spirituelle et parfaite, l'Église possède tous les pouvoirs que requiert sa fin : pouvoir d'ordre pour l'administration des sacrements; doctrinal (XV); disciplinaire (XV, 28-29); législatif (XV, 28); judiciaire et coercitif (VIII, 18-23; V, 1-11).

c) Notes de l'Église. Elle est apostolique; une dans sa foi, dans sa charité, dans son culte : l'enseignement des apôtres est le facteur providentiel de cette unité (2); universelle, de par la volonté expresse de son divin Fondateur (I, 8), aussi bien s'ouvre-t-elle largement à tous, malgré les répugnances innées des Juifs, ce qui, soit dit en passant, montre quelle profonde transformation avait opérée l'Évangile dans la mentalité de ceux qui l'avaient reçu; enfin elle est sainte, « car elle possède tout ce qui est nécessaire à former les saints (III, 19; IV, 32-33) et montre déjà, dans les apôtres et quelques-uns de leurs disciples, des modèles de sainteté (3) » : au reste cette sainteté n'exclut pas les défaillances individuelles et l'historien probe qu'est saint Luc n'a pas tu l'anecdote d'Ananie et de Saphire.

2° *Les sacrements.* Société visible et hiérarchique l'Église a pour mission de sanctifier les âmes en les conduisant à Jésus, principe universel et indispensable du salut (IV, 11-12; XX, 21). Ce n'est, d'ailleurs, pas la seule action intérieure du Saint-Esprit qui produit la justification dans les âmes : cette justification est opérée d'une manière conforme au caractère organique et hiérarchique de l'Église, par la vertu des rites extérieurs qui effectuent dans les âmes bien disposées ce qu'ils signifient. Les Actes mentionnent quatre de ces rites spécifiquement chrétiens, que nous appelons sacrements.

a) Le baptême est la seule porte par où l'on entre dans l'Église : il est la conclusion normale de la prédication apostolique (II, 37-38; VIII, 12-13, 36-38); les appels extraordinaires de la grâce ne sauraient en dispenser : Paul et le centurion Corneille sont baptisés comme les autres (XXII, 10, 16; X, 44-48). Le baptême chrétien est, du reste, nettement distingué du rite pratiqué par Jean-Baptiste et

(1) Cfr *D. B. S.*, t. II, col. 1324-1327.
(2) Cfr *D. B. S.*, t. II, col. 601-602.
(3) VERDUNOY, *Manuel*, t. V², p. 127.

ses disciples (XIX, 3-5). De plus, il exige chez ceux qui le reçoivent des dispositions intérieures en rapport avec sa signification (II, 38; VIII, 12) : la foi et la pénitence.

b) Du baptême il faut distinguer un autre rite, la confirmation (1) (VIII, 16; XIX, 5-6) : dans ce dernier, le Saint-Esprit était communiqué aux néophytes par l'imposition des mains, accompagnée d'une prière qui en déterminait le sens (2). Les confirmands devaient être déjà baptisés; quant aux ministres du sacrement c'étaient seulement les chefs principaux de l'Église (Pierre et Jean, VIII; Paul, XIX) : « si le diacre Philippe n'a pas imposé les mains aux nouveaux baptisés, c'est qu'il n'avait ni le pouvoir ni l'autorité de conférer le sacrement de l'Esprit (3) ». Ajoutons que les Actes marquent nettement la causalité sacramentelle de la confirmation : la descente du Paraclet suit l'imposition des mains (VIII, 17; XIX, 6) (4). Cette descente du Saint-Esprit s'accompagnait fréquemment de charismes, mais ceux-ci ne sont que la manifestation sensible des grâces intérieures qu'elle procurait aux confirmands (5).

c) C'est également par l'imposition des mains que les membres

(1) Rappelons la condamnation de cette proposition moderniste (44e dans le décret *Lamentabili*) : « Nihil probat ritum sacramenti confirmationis usurpatum fuisse ab Apostolis : formalis autem distinctio duorum sacramentorum, baptismi scilicet et confirmationis, haud spectat ad historiam christianismi primitivi ».

Cfr *D. B. S.*, art. *Confirmation*, t. II, col. 120-153 (COPPENS). — *D. T.*, art. *Confirmation dans la Sainte Écriture*, t. III, col. 975-1026 (MGR RUCH); art. *Imposition des mains*, t. VII, col. 1343-1346 (GALTIER). — COPPENS, *L'Imposition des mains* (Paris, Gabalda, 1925), p. 184-193, 220-243.

(2) « Une prière accompagnait toutes les destinations de l'imposition des mains (*Mt* XIX, 13; *Act.* VI, 6; XIII, 3; XIV, 22; XXVIII, 8) et déjà dans l'Église ancienne des paroles déterminaient le sens de tous les rites sacramentels (*Eph.* V, 26; cfr *Act.* III, 6; IX, 17, 40; XXVIII, 8; *Jac.* V, 14). » (*D. B. S.*, t. II, col. 129). Sur l'origine de ce rite, cfr ibid., col. 149-151.

(3) Ibid., col. 129. — Cfr *D. T.*, t. III, col. 994-996.

(4) Cfr *D. T.*, t. III, col. 996-997. — * H. MONNIER reconnaît que l'on retrouve dans *Act.* VIII « la notion sacramentelle et magique, qui a prédominé depuis dans l'Église catholique - notion essentiellement étrangère à l'époque primitive » (*La notion d'apostolat* (Paris, Leroux, 1903), p. 170). Il est vrai qu'il recule jusqu'en 100-105 la composition des Actes, dont l'auteur n'aurait pas su s'abstraire des conditions de son milieu, inconsciemment projetées dans l'époque apostolique.

(5) Cfr *D. T.*, t. III, col. 986-991.

de la hiérarchie ecclésiastique reçoivent le pouvoir d'ordre, par lequel ils deviennent à des degrés divers les collaborateurs spirituels des apôtres : ce geste rituel est explicitement mentionné à propos de l'institution des diacres (VI, 6); en ce qui concerne les presbytres, il y est probablement fait allusion (XIV, 23 : χειροτονήσαντες (1), Vulg., 22 constituissent; cf *I Tim.* IV, 14; V, 22; *II Tim.* I, 6) (2).

d) Jésus à la dernière Cène avait prescrit aux apôtres de renouveler son geste (3). Il est question deux fois dans les Actes (II, 42; XX, 7-11) de la fraction du pain (4) : le contexte semble bien indiquer que sous la plume de saint Luc cette expression revêt le sens technique qu'elle avait incontestablement au début du IIe siècle et qu'ainsi elle désigne l'Eucharistie. En effet, la fraction du pain (5) est l'une des caractéristiques de la communauté chrétienne au même titre que la prière et l'enseignement apostolique : c'est donc un acte religieux. De plus, la locution κλαίειν τὸν ἄρτον, rompre le pain, n'équivaut pas à φαγεῖν ἄρτον, manger du pain : celle-ci désigne, à n'en pas douter, un repas vulgaire, celle-là, au contraire, met l'accent sur le geste traditionnel du père de famille rompant aux siens le pain qu'il vient de bénir, geste qui fut celui de Jésus à la dernière Cène. Au reste I Cor. X, 16 paraît bien éclaircir nos deux textes.

3° *La foi*, plus que les pratiques extérieures, distinguait les tout premiers chrétiens des Juifs, car la rupture de l'Église avec la Synagogue ne fut point brusque ; non seulement les disciples

(1) Le verbe χειροτονεῖν est devenu chez les Grecs le terme technique équivalent à *ordonner* (cfr ZORELL, *Lexicon graecum N. T*[2]. (Lethielleux, 1931) col. 1444-1445); « cette interprétation est ici fortifiée en ce que l'imposition des mains est accompagnée de jeûnes et de prières » (*D. T.* t. XI, col. 1240); cfr MICHIELS, *op. cit.*, p. 97.

(2) Avec de bons auteurs (JACQUIER, *Actes*[2], p. 381, pour ne citer que le plus récent) nous nous refusons à trouver dans *Act.* XIII, 1-3 une description de la consécration épiscopale de Paul et de Barnabé. C'est pourtant une thèse assez commune parmi les exégètes catholiques (cfr KNABENBAUER, *Com. in Actus* (Lethielleux, 1899), p. 222; COPPENS, *op. cit.*, p. 131-133; MICHIELS, *op. cit.*, p. 94-96).

(3) Sur l'historicité de ce précepte, cfr notre manuel t. IV, n. 499 et 499 bis.

(4) Cfr *D. B. S.*, art. *Agape*, t. I, col. 139-145 (L. THOMAS); art. *Eucharistie*, t. II, col. 1171-1182 (COPPENS). — JACQUIER, *op, cit*[2]., p. CCXVII. — MGR BATIFFOL, *L'Eucharistie*[6] (Gabalda, 1913), p. 116-121.

(5) On notera le double article ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου qui serait étrange s'il ne s'agissait d'un terme technique concernant un pain spécial. Cfr * GAYFORD dans l'art. *Church*, p. 428 du t. I du *Dictionary of the Bible* d'*HASTINGS.

continuent à fréquenter le Temple (II, 46), mais encore les prêtres juifs convertis ne cessent point pour cela l'exercice de leur ministère.

A) Tout d'abord la seule lecture des Actes permettrait de reconstituer le Symbole des Apôtres (1).

B) On retrouve aussi dans le second livre à Théophile tous les éléments du dogme de la Trinité (2).

a) Le Christ (3).

α) Dans la prédication apologétique destinée à amener les foules à la foi nouvelle, une certaine prudence s'imposait aux apôtres : il leur fallait éviter de heurter de front la conception étroitement monothéiste de leurs concitoyens. D'où ce caractère archaïque de la christologie des Actes : archaïsme, soit dit en passant, qui témoigne hautement en faveur du sens historique de leur auteur et de son respect pour les sources. La divinité de Jésus n'est affirmée explicitement nulle part (4), cependant elle est partout clairement sous-entendue. Jésus est le Messie, mais « la foi messianique ainsi prêchée (par les apôtres) dépasse de beaucoup le messianisme judaïque » (5). « Comme dans l'Évangile, la divinité de Notre-Seigneur résulte moins de déclarations directes et formelles que de la vie, des actes, des titres, et des fonctions de Jésus » (6). Plus grand que David, le Christ est le juge des vivants et des morts

(1) Cfr JACQUIER, *op. cit*[2]. p. CCVI ou VERDUNOY, *op. cit.*, t. V[2], p. 130.

(2) Cfr LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. I[7], (Beauchesne, 1927), p. 342-378 (liv. III, ch. II).

(3) Cfr MANGENOT, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des apôtres* (Bloud, 1908). — LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*[2], (Letouzey, 1905), p. 338-341.

(4) Pierre donne à Jésus le qualificatif de παῖς Θεοῦ (III, 13, 26; IV, 27, 30) que la Vulgate rend par *Filius*. C'est une discrète allusion à l'oracle d'Isaïe sur le serviteur de Yahweh. Sans doute παῖς est parfois l'équivalent de υἱός (c'est ici le cas, comme dans Sap. II, 13), mais de soi l'épithète est plus vague. Son sens messianique est toutefois indiscutable : cfr JACQUIER, *op cit.*[2]. p. 104; BOUDOU, *op. cit.*[3], p. 71-72.

Paul aurait-il été plus osé ? A peine converti, il proclame « que Jésus est le Fils de Dieu » (IX, 20). Néanmoins « le sens et la portée de ce titre... sont à déterminer d'après le contexte. Or, quelques lignes plus bas (v. 22), Saul, nous dit-on, s'attachait à prouver que Jésus « est le Christ », c'est-à-dire... le Messie. Paul ne dépasse pas encore l'horizon de la prédication apostolique à ses débuts. » (Boudou, *op. cit.*[3], p. 205-206).

(5) LEBRETON, *op. cit.*, t. I[7], p. 343.

(6) *D. B. S.*, t. II, col. 614.

(x, 42; xvii, 31); le prince de la vie (iii, 15), le Seigneur de tous (x, 36), le Médiateur indispensable et le Sauveur universel (iv, 12 (1), l'auteur de la grâce (xv, 11), par lequel les péchés sont remis (x, 43), c'est lui enfin qui envoie l'Esprit-Saint (ii, 33). Ces traits divers sont autant de manifestations de la divinité du Sauveur. L'efficacité du nom de Jésus, par lequel les apôtres opèrent leurs miracles, est une autre preuve de sa divinité (iii, 6; ix, 34; xvi, 18; xix, 13-15).

Néanmoins, dans tous ces discours, la dépendance de Jésus par rapport à Dieu, est très nettement marquée (ii, 23, 33, 36; x, 38, 42) : il est le Fils et comme tel il tient tout du Père.

β) La vie intime des disciples révèle mieux encore la croyance de la primitive Église en la divinité de son Fondateur : saint Étienne rend le dernier soupir en invoquant Jésus; or il reprend les termes mêmes de la prière du divin Crucifié (vii, 59; cf. *Lc* xxiii, 46). Bien plus, le titre de Seigneur (ὁ Κύριος), sous lequel les hellénistes désignaient Yahweh est très fréquemment appliqué à Jésus par les premiers chrétiens (2) (iv, 29; vii, 59, 60; x, 36; xvi, 31; xx, 21, 24, 35). Les expressions dans lesquelles entre ce titre honorifique sont rapportées tantôt au Père, tantôt au Fils. C'est que les premiers fidèles ne connaissent qu'un Dieu et un Seigneur, conformément à l'enseignement authentique de Jésus (*Jo.* x, 30).

γ) Le discours de saint Paul aux presbytres d'Éphèse apporte à la christologie des Actes une importante contribution : la dualité de nature en Jésus y est nettement marquée (xx, 28). Dieu s'est acquis

(1) Dans ce verset la divinité du Christ « est implicitement affirmée et rien n'égale la hardiesse de cette assimilation de Jésus avec Yahweh » (ibid., col. 599).

(2) Sans doute le titre de Κύριος est un titre royal, servant en Orient à désigner le Souverain, mais les Septante l'appliquent à Yahweh, le Roi universel. Appliqué à Jésus il indiquera donc directement son caractère royal et in obliquo sa divinité : Cfr Cerfaux, *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus* (*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1922, p. 40-71; 1923, p. 125-153 ; 1934, p. 362). On connaît la thèse développée par * Bousset dans son *Kyrios Christos*. A grand renfort d'érudition, le savant allemand s'attache à démontrer que ce titre divin appliqué au Christ est une innovation des Églises de la Gentilité, vulgarisée par saint Paul. Il lui faut pour cela émonder les Actes des textes où, dès le début et dans l'Église même de Jérusalem, ce titre est appliqué au Sauveur. Sur la thèse de Bousset cfr la pénétrante critique du P. Huby (*Recherches de Science Religieuse*, 1914, p. 554-580).

l'Église par son propre sang, or c'est Jésus-Christ qui a versé son sang pour l'Église, il est donc Dieu et homme aussi, ce que suppose l'effusion du sang (1).

b) Le Saint-Esprit (2). On a pu dire des Actes qu'ils étaient l'Évangile du Saint-Esprit parce qu'ils mettent en un puissant relief son action dans l'Église. Avant de quitter les siens, Notre-Seigneur leur avait promis l'envoi du Paraclet (*Jo.* XVI, 7; Act. I, 4-8); la Pentecôte réalisa cette promesse et, depuis lors, ce fut dans l'Église comme une Pentecôte perpétuelle (IV, 31; VIII, 17; X, 44; XIX, 6). A qui lit les Actes attentivement, « la croyance à l'Esprit-Saint apparaît comme l'un des traits les plus caractéristiques et les plus profonds de la foi chrétienne » (3).

Dans l'Évangile de l'Esprit-Saint on peut relever une double série de textes, où il est question de lui. Dans la première série, l'Esprit se manifeste comme un don divin (II, 38; VIII, 15; X, 45, 47; XV, 8; XIX, 6) et le principe des charismes (II, 4; IV, 8, 31; XIII, 9-10, 52). Conformément à la promesse du Christ (*Mt.* X, 19-20) l'Esprit-Saint communique aux âmes qu'il envahit la sagesse (VI, 8; XV, 28) et la force (IV, 31) dans le but de faciliter le témoignage rendu au Christ (4).

(1) La tradition manuscrite offre de ce texte deux leçons principales : ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ et ἐκκλησία τοῦ Κυρίου. La première est soutenue notamment par le Sinaït., le Vatic., la Vulgate et la Peschitto; la seconde est celle du plus grand nombre des manuscrits; elle a été retenue par des spécialistes de la critique textuelle. Toutefois la première paraît la meilleure: on aura substitué Κυρίου à Θεοῦ pour ne point parler du sang de Dieu, expression qu'on retrouve pourtant dans les anciens Pères (Ignace d'Antioche, Tertullien) et qu'explique suffisamment la communication des idiomes mais qui pouvait paraître choquante. D'autre part, ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ est une expression que l'on retrouve onze fois dans les épîtres pauliniennes, tandis qu'ἐκκλησία τοῦ Κυρίου est étrangère au vocabulaire de l'apôtre. Cfr JACQUIER, *op. cit.*[2], p. 614-615; PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II[16] (Beauchesne, 1929) p. 513-515.

(2) Cfr LEBRETON, *op. cit.*, t. I[7], p. 373-378. — *D. B. S.*, t. II, col. 137-138.

(3) LEBRETON, *op. cit.*, p. 374.

(4) *Act.* IX, 31 attribue à l'Esprit-Saint la « paraclèse » de la communauté chrétienne. Παρακλήσις est rendu par la Vulgate *consolatio*. Toutefois un examen attentif du texte et surtout des passages où est employé ce mot montre que la « paraclèse » est un appel de l'Esprit-Saint, une exhortation dans le genre de celles qu'un prédicateur adresse à un auditoire pour le

Il ne faudrait pas pour autant se représenter le Saint-Esprit comme une force impersonnelle : il parle par la bouche des prophètes (I, 16; IV, 25); sa voix murmure à l'oreille du cœur (VIII, 29; X, 19; XIII, 2-4; XVI, 6-7; XX, 22-23; XXI, 11) (1). Quand Ananie et Saphire se concertent pour tromper les apôtres, c'est à l'Esprit-Saint qu'ils mentent (V, 3), c'est lui qu'ils tentent (V, 9). C'est à lui que les Juifs résistent (VII, 51). Cette seconde série de textes manifeste la personnalité de l'Esprit-Saint; bien plus, elle atteste indiscutablement sa divinité car les opérations qui lui sont attribuées (sanctification des âmes, inspiration des prophètes) sont des opérations proprement divines. De cette divinité nous trouvons même un témoignage fort net : mentir à l'Esprit-Saint, c'est mentir à Dieu, non pas aux hommes (V, 3-4).

J. RENIÉ, S. M.
Professeur d'Écriture Sainte.

Sainte-Foy lez Lyon.

gagner ou le confirmer dans la foi. Cfr *Rev. Sc. phil. et théo.*, 1927, p. 293-307, (LEMONNYER, *L'Esprit-Saint Paraclet*).

(1) On notera le parallélisme de la formule employée par Agabus : Haec dicit Spiritus Sanctus, et celle des anciens prophètes d'Israël : Ainsi parla Yahweh.

TROIS ÉTAPES DU CATHOLICISME EN ESTONIE

Ayant eu l'occasion de consulter un membre du synode de l'Église orthodoxe d'Estonie, j'ai reçu cette réponse : « Nous n'avons garde d'ignorer tout ce que nous devons au catholicisme : nous n'avons pas oublié que c'est un moine catholique, Meinhardt, qui commença l'évangélisation de notre pays resté 300 ans catholique ; nous savons tout ce que les jésuites firent, à la fin du XVI^e siècle, pour l'instruction de notre jeunesse, et que ces influences d'antan nous ont, les premières, mis en contact avec la civilisation d'Occident. »

I. La *première étape* du catholicisme en Estonie fut une conquête rapide. Quoiqu'une vue superficielle de l'état actuel des religions chrétiennes en Estonie puisse en faire douter, ce pays fut entièrement catholique, depuis le milieu du XIII^e siècle jusque vers 1540. Ces trois siècles de catholicisme, vécus sous le signe des Chevaliers de l'ordre teutonique et des puissants évêques de Riga, ont laissé peu de souvenirs dans la mémoire consciente du peuple. Il en reste cependant, de-ci de-là, quelques vestiges : anciens monuments, comme ce château de Kuresaare, dans l'île de Saaremaa, où l'on montre encore la chapelle épiscopale, qui d'ailleurs sert maintenant encore au culte catholique, une ou deux fois par an, et la salle du chapitre. Dans ce robuste château, fort bien conservé, qui date du XIII^e siècle, on voit aussi les divers appartements de l'évêque, et notamment sa chambre à coucher, où, soit conformément à la vérité historique, soit peut-être suivant l'imagination des conservateurs luthériens du château qui ont voulu accentuer la sombre épouvante de ces temps anciens, un grand trou noir, percé dans le mur, est censé représenter la place où ces terribles évêques dormaient.

Restent encore beaucoup d'anciennes églises catholiques, ou en ruines, comme cette magnifique cathédrale de Tartu (Dorpat), sur une colline dominant la ville universitaire, ou désaffectées, comme celle de Viljandi, datant du XV^e siècle, de Paistu, dont on célébrait en juin dernier le septième centenaire, celle de Kaarma, dans l'île de Saaremaa, où l'on montre encore, sous la chaire, une grossière

statue de saint Pierre : tous ces édifices sont maintenant des temples luthériens. A Narva, l'église principale des orthodoxes russes est l'ancienne église franciscaine, désaffectée au début du XVIII^e siècle par ordre de Pierre le Grand. On y garde encore un grand crucifix latin, en relief, avec l'inscription INRI ; sur le fronton de l'église sont gravés des ossements et une tête de mort, œuvre des franciscains de jadis. A côté de l'église, l'ancien monastère, devenu hôtel Peterburg : un souterrain part de ce monastère ancien et rejoint une autre maison de la ville qui dépendait du monastère ; cette dernière maison a été rachetée au siècle dernier par les catholiques de Narva, qui y organisèrent pendant quelque temps le culte catholique dans une des pièces du second étage. C'est en cette maison que, en 1933, s'est installée l'œuvre de la mission orientale en Estonie.

Un grand nombre de villages ont gardé des noms, témoins du passé catholique : par exemple, Maaria Magdalena, Jakobi, Mihkli (saint Michel), Madise (saint Matthieu), Suure Jaani, Kolge Jaani, Järva Jaani, Peetri, Anna, Kadrina (sainte Catherine), Nigula (saint Nicolas), Väike Maaria, Simuna... Le peuple célèbre encore le Mardi päev (jour de la Saint-Martin), le Küünlapäev ou la Chandeleur, le Kadrîpäev (jour de sainte Catherine), antiques célébrations, qui aujourd'hui ne donnent plus lieu qu'à des mascarades de villages.

Ce catholicisme estonien, dont les vestiges inertes sont si nombreux, ne fait mention d'aucun saint, soit initiateur du christianisme en ce pays, soit martyr, ou tout au moins d'aucun homme de sainte réputation dont on aurait conservé quelque mémoire à travers les siècles : ce fut peut-être son malheur. Le christianisme fut introduit à la manière forte, et ne sut pas suffisamment s'insérer d'une manière durable et profonde dans l'âme populaire. Il fut balayé en dix ans par la tourmente luthérienne.

Des marchands, en commerce avec l'Allemagne, de petits artisans se firent les apôtres du protestantisme qui venait de naître, et le peuple accepta la religion nouvelle sans que l'histoire fasse mention d'une résistance quelconque. Méthodes de conversion un peu simplistes, détention des terres par les Chevaliers, nouveaux venus dans le pays, et par les évêques, état misérable des paysans estoniens, inexistence d'une vie sérieusement chrétienne au cœur des masses, toutes ces causes préparèrent les voies à l'établissement

de la nouvelle religion qui envahissait au même moment tous les pays de l'Europe du Nord. Précisément à cette époque, et surtout vers la fin du XVI^e siècle, les Suédois deviennent maîtres du nord du pays, de l'Estonie proprement dite, après en avoir chassé les chevaliers, dont la situation était déjà minée par la révolution religieuse.

II. Il en allait autrement dans l'Estonie du sud, ou Livonie. En 1580, les Polonais, avec Stéfan Bathory, en deviennent les maîtres; avec eux, ce fut, pour une cinquantaine d'années, la restauration catholique, *seconde étape* du catholicisme en Estonie.

Il est vrai que, trop courte, cette restauration ne put empêcher le cours des choses, et quand les Suédois de Gustave-Adolphe, en 1620, conquirent tout le pays, le passé catholique sombra encore une fois dans l'oubli.

Cependant, cette époque, que les pasteurs luthériens, uniques rédacteurs de l'histoire estonienne jusqu'en ces derniers temps, s'étaient plu à noircir, commence à être réhabilitée, par les Estoniens eux-mêmes. Je citais une phrase d'un Estonien orthodoxe, au début de cet article. A côté de lui, des écrivains, des professeurs à l'Université de Tartu, étudient volontiers cette époque. C'est par exemple M. Treumuth, archiviste à la bibliothèque de l'Université de Tartu, consacrant un long article dans le recueil Poola (Pologne), récemment paru, à la restauration catholique. Il y étudie avec soin les œuvres des jésuites, leur caractère éducateur, soulignant le « cosmopolitisme » de la religion catholique, qui, même sous l'influence polonaise, ne perdait rien de son allure nettement universaliste de culture sainement humaine, ni partiale, ni chauvine : « On a violemment accusé le catholicisme d'avoir été un instrument de polonisation; il aurait fallu ici distinguer. Il est vrai que le catholicisme trouva en une certaine mesure un appui dans la polonisation, et réciproquement; entre eux, par suite d'une commune direction, de traditions communes, un lien vivant devait fatalement s'établir. Mais le catholicisme, de soi, n'exerça aucune coercition, il était par lui-même indépendant de la polonisation; et dans la polonisation même, il ne faudrait pas voir une polonisation du peuple et de la culture estonienne, mais seulement une adaptation des institutions et de l'administration au système du régime polonais. Le squelette devait être un, mais la musculature pouvait

être variée. Si l'on compare à la russification des pays baltes qui devait se produire plus tard, on constate une différence essentielle : alors que la Russie chercha à la fois à réaliser l'unité dans les institutions, la culture et la nation, la Pologne ne s'intéressa qu'à l'unité des institutions; nul n'aurait pensé à identifier culture catholique et culture polonaise. Et si, dans une certaine mesure, une certaine unité culturelle se produisit, on ne saurait en rendre responsable le gouvernement polonais : la culture et l'Église, ces deux notions étaient alors inséparables.

« En Pologne et dans ses provinces, l'agent officiel de la culture était l'Église catholique, au sein de laquelle l'Ordre des jésuites agissait avec une rare puissance en matière d'enseignement; mais l'activité de cet Ordre n'eut jamais pour effet la dénationalisation, ici la polonisation, car ce qui les intéressait en premier lieu, c'était la culture elle-même, internationale, universelle comme l'Église catholique. D'ailleurs ces nombreux groupements de jésuites qui travaillaient en Livonie venaient soit du pays lui-même, soit de la Scandinavie, de la Finlande et de nombreux pays de l'Europe... » (1). Et M. Treumuth fait remarquer plus loin que parmi ces jésuites, appelés pourtant par Stefan Bathory, le pourcentage des Polonais était faible, et qu'ils se firent tous un devoir de promouvoir ce qu'on pouvait appeler alors le patriotisme estonien.

C'est encore un professeur de l'université de Tartu, M. Treiberg, qui vient d'éditer une vie de saint Ignace de Loyola, objective, puisée à des sources sérieuses, et qui fait contraste avec les diatribes de tout genre auxquelles les pasteurs avaient accoutumé le public estonien. Fait nouveau, mais qui n'est que justice rendue.

La rénovation catholique fut bien accueillie des paysans en plusieurs endroits; on en a maintenant des témoignages certains ; le peuple aimait à entendre les sermons des missionnaires à la cathédrale, et certain jour, pour les détourner de venir au sermon dans une des églises de Tartu, on vit un pasteur se tenir à la porte de cette église, un bâton à la main, menaçant de rouer de coups tous ceux qui voulaient y pénétrer.

Suivant la tradition, on jouait souvent des drames au collège des jésuites; la jeunesse en raffolait. C'est un jésuite, le P. Buzaeus, hollandais, qui publia un catéchisme en langue estonienne, en 1585,

(1) Recueil Poola : Treumuth. Jooni poola ajast Eestis. Tartu, 1932.

un des premiers monuments de la langue, malheureusement perdu, et qui doit se trouver enfoui, dit-on, au fond de quelque bibliothèque de Hollande ou d'Anvers. Un autre livre du même auteur portait le nom de *Institutiones Esthonicae* (1622).

Quels contrastes forment ces quelques souvenirs avec la germanisation aiguë que, de concert avec les seigneurs baltes, les pasteurs poursuivirent pendant de longs siècles!

Mais Gustave-Adolphe, vainqueur, anéantit ce court renouveau; il établit définitivement le luthéranisme en ce pays, et lui donna une base intellectuelle sérieuse en fondant l'université de Tartu (1632), qui fut longtemps comme une forteresse du luthéranisme en pays baltes.

Et le catholicisme resta la religion des seuls polonais disséminés dans le pays. Plus d'Estoniens catholiques, et naturellement, suivant l'esprit strictement nationaliste en matière de religion qui avait cours en ces pays, on ne dit pas : « la religion luthérienne », mais couramment : « la religion estonienne », ce qui veut dire qu'un Estonien naît luthérien comme un Russe naît orthodoxe.

III. Actuellement, le nombre des catholiques en Estonie varie de 2 à 3.000. En face des 800.000 luthériens, des 200.000 orthodoxes, et de tous ceux qui sont affiliés aux sectes, baptistes, méthodistes, évangélistes, adventistes,... le chiffre des catholiques est faible. Sauf à Tallinn et à Tartu, où la paroisse est très vivante et l'église remplie, ils ne sont qu'un troupeau dispersé, que dix prêtres ont du mal à réunir et à maintenir dans la confiance.

Telle est la situation des catholiques suivant les statistiques, ou, si j'ose dire, au point de vue statique. Au point de vue dynamique, il en va autrement, et c'est à ce point de vue que nous considérerons la *troisième étape* du catholicisme en Estonie.

Depuis la guerre, on constate une certaine désaffection du peuple à l'égard du luthéranisme, et cette désaffection s'accroît de jour en jour : c'était la religion allemande. Les Allemands ont perdu leur influence dans le pays et dans beaucoup de domaines, religieux, littéraire, politique, l'Estonien actuel désire s'affranchir décidément de l'esprit d'autrefois, qui lui était étranger. De plus, le luthéranisme était la religion des seigneurs baltes; ceux-ci, dépossédés, ont perdu leurs moyens d'action sur le peuple, leur longue domination laisse au cœur des paysans maints souvenirs amers, et la religion qu'ils soutenaient en pâtit. Ils le sentent : le pasteur, disent-ils, était

l'aide du seigneur, celui qui bénissait, au nom de la religion, toutes ses duretés et exigences. Elles étaient grandes, paraît-il. Plusieurs des ministres actuels du gouvernement estonien n'ont pas oublié que leurs grands-pères, simples paysans, furent battus de verges et traités comme des serfs par les seigneurs. Les pasteurs en avaient pris leur lot d'arrogance, et le peuple se courbait devant ces pasteurs au ton dédaigneux plus qu'il ne les aimait. L'exode vers les sectes est une preuve de ce mécontentement : un jeune luthérien, récemment converti au catholicisme, reconnaît qu'il avait conçu un dégoût profond pour les études de théologie luthérienne, en voyant la désaffection croissante du peuple pour ses pasteurs. Peut-on espérer qu'une sérieuse rénovation religieuse sortira du jeune clergé luthérien, lorsqu'on constate qu'à l'université de Tartu, presque tous les étudiants de théologie luthérienne, futurs pasteurs, sont ouvertement athées...

A côté du luthéranisme gardant à peine ses positions, l'orthodoxie. Je laisse de côté les 70.000 orthodoxes russes, pour ne parler ici que des orthodoxes estoniens, descendants de paysans qui, au milieu du siècle dernier, poussés par la faim après des années de récolte mauvaise, stimulés par l'espoir d'échapper à la servitude des seigneurs baltes et impressionnés par la beauté des cérémonies orthodoxes, passèrent à la foi « du Tsar », comme ils disaient, avec l'espoir de recevoir des terres.

Ils comptent maintenant à peu près 130.000 fidèles, constituent une église autonome, l'Église orthodoxe d'Estonie. Après la guerre, après la disparition du tsar et du pouvoir russe, ils sont restés, en général, fidèles à l'orthodoxie. Mais, séparés de ce qui fut leur église-mère, de Moscou, rattachés par un lien ténu à Constantinople, ils sentent leur isolement et la fragilité de leur église. Travaillés sans cesse par des troubles intérieurs à cause des Russes qui reconnaissent difficilement l'autorité du métropolite estonien, toujours menacés à l'extérieur par la puissante église luthérienne, presque église d'état en Estonie, certains de ces orthodoxes envisagèrent, il y a une dizaine d'années, la possibilité d'union avec l'Église catholique. Le métropolite s'est dit favorable à cette idée; des prêtres, en grand nombre, n'ont pas caché leur sympathie, tel ce prêtre Laar, mort en 1932, qui se fit, à Tartu, le propagandiste ardent de l'idée d'union. Le peuple estonien n'y est pas opposé, tout en restant encore très indifférent : il n'a rien du fanatisme qu'on observe chez certains de ses voisins et coreligionnaires russes.

Sous quelque forme peut s'envisager cette réunion ou ce passage au catholicisme ? Nous parlons des Estoniens *orthodoxes*, et non des luthériens car, lorsqu'il s'agit de ceux-ci, on ne peut envisager que le cas de conversions individuelles, et pour la presque totalité, au rite latin.

Les Estoniens orthodoxes ont adopté le rite oriental, byzantin, qu'ils ont traduit du grec en langue estonienne. Ils ont des églises où se reconnaît le style russe, font les mêmes cérémonies, ont adopté la plupart du temps la musique d'église russe. Mais, à certaines particularités, se reconnaît leur caractère moins oriental, plus tourné vers la culture occidentale : on trouve aussi chez eux, — et qui pourrait s'en étonner ? — des réminiscences de leur passé luthérien : grande aussi est l'influence du milieu, de leurs compatriotes luthériens dont la culture religieuse est nettement occidentale. Par exemple, on voit moins d'icones dans leurs églises; leurs services sont moins longs, et même à ces services moins longs ces Estoniens ont introduit des bancs pour s'asseoir, ce qui, aux yeux d'un vrai orthodoxe, ne convient pas. Ces tendances mettent parfois en difficulté certains prêtres orthodoxes, dont les ouailles sont en partie estoniennes, et en partie russes. Je rencontrais un jour le fils d'un prêtre orthodoxe, martyrisé par les Bolcheviks à Tartu en 1919, prêtre lui-même, estonien, mais qui, vivant de l'esprit du monastère russe de Petchori, où il se rend souvent, aime le russe, et a dans sa paroissse 50 % d'Estoniens, et 50 % de Russes. Il n'a pas de bancs dans son église. La partie russe, et sa vive conscience des traditions orientales ascétiques, l'exige. Mais ses paysans estoniens, qui viennent de loin, — au moins une heure de marche — quelques-uns âgés, demandent à s'asseoir à l'office du dimanche qui dure bien deux heures. Mais le pope tient bon; les paysans récriminent. Alors il trouve cet arrangement : « Mes amis, si vous êtes fatigués, venez une heure plus tôt, vous vous reposerez à la cure, où je vous donnerai des sièges pour vous asseoir, et, ensuite, refaits, vous viendrez à l'église, et resterez dignement, debout... Je mettrai seulement deux bancs le long du mur, pour les vieillards et les infirmes. »

Ils aiment l'Occident : au lieu de longues Ekténies, ils ont introduit des cantiques pendant la messe, en langue vulgaire (la messe se dit d'ailleurs aussi en langue vulgaire) : innovation aimée du peuple estonien, qui aime à chanter ensemble à l'église ; mais

cette innovation est mal vue des Russes, qui trouvent que ces églises et offices estoniens n'ont plus rien d'orthodoxe.

D'aucuns se tournent donc vers le catholicisme, comme étant plus occidental, et répondant mieux à leurs besoins. Plus occidental, ils le disent partout, et c'est seulement comme porteur de culture occidentale qu'ils comprennent le catholicisme; mais alors, se dit-on, que devient leur rite, essentiellement oriental, dans cet occidentalisme qu'ils recherchent; s'ils s'unissent au catholicisme, ne feront-ils pas comme les Uniates, introduisant toujours des « latinismes », et nous aurons, une fois de plus, un rite uniate, un rite oriental dénaturé, incapable d'exprimer une culture authentique, hybride. C'est l'objection qu'on se fait dès l'abord; cependant, à voir combien les paysans orthodoxes estoniens, en ces dernières années, sont restés fidèlement attachés à leur église, on pense qu'ils pourront surmonter honorablement cette difficulté, d'autant plus que, fermement attachés à une langue d'église qu'ils comprennent, ils accepteraient difficilement un passage au rite latin.

Que cherchent-ils dans le catholicisme? Je parle ici surtout des prêtres ; car dans la masse du peuple, les désirs d'union sont confus ou inexistants. Donc le clergé, et aussi certains laïcs haut placés dans la direction intellectuelle du pays, cherchent dans le catholicisme l'ordre, la discipline. Ils ont sous les yeux l'émiettement des églises orthodoxes, les conflits qui s'y élèvent à chaque instant, soit entre paroisses et curés, lorsqu'il s'agit d'élire ces derniers — car les curés sont choisis par libre vote des paroissiens eux-mêmes, — soit surtout entre la partie russe et l'estonienne. En ces deux dernières années, par exemple, journaux russes et estoniens ont été remplis de polémiques ardentes à propos du conflit entre le métropolite Alexandre, estonien, et l'évêque russe Johan, nommé par Alexandre à Narva, et qui a jusqu'ici refusé de s'y rendre, sous prétexte que les saints canons interdisent à l'évêque Alexandre, qui n'est pas moine, d'imposer des ordres, à lui Johan, moine. Discussions des journalistes russes sur les dits canons, que, disent-ils, le métropolite ignore, et qu'ils prétendent lui apprendre. L'évêque Johan est parti pour Constantinople porter sa cause devant le patriarche, qui semble bien avoir donné raison au métropolite.

Certains voient aussi dans l'union au catholicisme un moyen de procurer une instruction solide aux futurs prêtres estoniens ;

jusqu'ici les séminaristes orthodoxes étudiaient à l'Université de Tartu, où presque tout l'enseignement est donné par des professeurs luthériens ; ils n'avaient qu'un professeur orthodoxe pour quelques cours de théologie ; ce n'est que l'an dernier qu'on se décida à fonder un séminaire au monastère de Petchori. Mais, là encore, on ne dispose pas, en fait de professeurs et de livres, des ressources indispensables à un enseignement sérieux de la théologie. Au contraire, disent ces prêtres estoniens, unis au catholicisme, nous aurons accès aux grandes Universités catholiques, en Allemagne, à Rome, en Belgique, et le monde catholique, qui est cosmopolite, ne nous imposera pas une culture étrangère au nom de sa religion. Tels sont les désirs d'union formulés par la majorité des prêtres orthodoxes estoniens.

Ce mouvement aboutira-t-il ?

Il y a sans doute des difficultés canoniques, comme l'élection des prêtres de paroisse, ou morales comme le divorce admis couramment dans l'Église orientale... D'autre part, depuis quelques années, le métropolite semble se rapprocher des anglicans, qui ne lui imposent pas un programme aussi précis que les catholiques.

La réelle difficulté est que, dans toutes les questions religieuses débattues en ces pays, le choix est décidé par des raisons purement nationales ou politiques; la religion n'est pas traitée comme un objet religieux. Rarement on se posera la question : où est la vérité ? En quelle religion se trouve le véritable aliment, le véritable intérêt des âmes ? Non, et il semble que la plupart de ces fidèles n'en aient guère l'idée.

Une seule chose entre en question : le germanisme nous déplaît : donc pas de luthéranisme; le russisme aussi, donc pas d'orthodoxie. Des raisons politiques, mais pas de raisons religieuses...

Mais le catholicisme ? Il nous plaît parce que cosmopolite, et donc ouvert à notre petite nationalité il ne l'éteindra pas. Mais si l'on objecte que, les preuves de l'histoire en mains, les peuples du Nord, Norvège, Suède, Finlande, sont restés depuis longtemps rebelles au catholicisme, cet argument de race les éblouit, et, n'ayant pas d'idée autonome de la religion, ils ne comprennent pas que, si la race a son mot à dire en religion, c'est sur sa forme, son expression culturelle, mais non sur la croyance aux dogmes fondamentaux.

Enfin, ils n'envisagent cette union à l'Église catholique que

comme un passage en bloc; ils ne veulent pas de guerre entre eux : ou tous ou personne. Le métropolite serait passé peu à peu, en ces toutes dernières années, à une attitude plus refroidie à l'égard de l'union, parce qu'il constate qu'une partie de son clergé, la partie russe, sera toujours hostile à l'union. Il pense au contraire qu'une union avec Canterbury réunirait tous les suffrages : tendances anglophiles du gouvernement, amitiés des anglicans avec les orthodoxes, soutien pécuniaire assuré, et, au fond, liberté laissée de reconnaitre tout ce qu'on veut.

Car ce qui coûte, c'est ce qu'un de ces prêtres me disait très sincèrement : « Si nous passons à l'union avec Rome, nous serons obligés de nous déjuger, et nous perdrons la face devant nos paroissiens : pendant des années éduqués par les Russes, nous avons dit que la vraie Église était à l'Orient, et que l'Occident avec le pape de Rome avait suivi une voie fausse; et maintenant il faudra dire le contraire. C'est humiliant... »

Ce n'est que trop vrai; l'union des Églises est une œuvre purement spirituelle, c'est la primauté donnée à la foi, à l'obéissance, à l'humilité, qui se repent de l'orgueil passé, d'un orgueil séculaire; ces valeurs spirituelles, foi, obéissance, humilité, sont difficilement le partage d'un corps séparé de cette vraie Église qui garde seule les promesses d'assistance du Christ; elles n'existent à l'état fort que dans des âmes d'élite. Et c'est ce qui rend le problème d'union des Églises si difficile à résoudre. Alors qu'il concerne directement les hiérarchies constituées, il demande des qualités intérieures, il fait appel à des motifs surnaturels que ces groupes n'ont pas l'habitude d'invoquer dans leurs décisions courantes.

Narva (Estonie). C. Bourgeois, s. i.

MONUMENTA

PALAEOGRAPHICA VETERA

Depuis le jour où l'invention de la photographie, en assurant la fidélité et la précision des reproductions, débarrassa les paléographes de la perpétuelle anxiété des planches gravées avec maladresse, ou, pis encore, infidèles à l'original (si grands que se montrassent par ailleurs le zèle et l'habileté des artistes), l'étude de la paléographie aurait dû, semble-t-il, progresser d'une marche accélérée à la conquête des buts précis qui lui sont assignés. L'impulsion nouvelle ne manqua pas assurément (1). Et pourtant quand on mesure, à cinquante ans de recul, les résultats obtenus, les progrès réalisés en toute certitude, on peut difficilement échapper à l'impression qu'ils restent disproportionnés à l'effort accompli et surtout aux sacrifices financiers consentis.

(1) Elle se manifesta entre autres par l'édition d'une multitude d'albums paléographiques. Les grandes bibliothèques, détentrices de fonds manuscrits et de ressources financières considérables, se distinguèrent évidemment dans ces entreprises. En ce qui concerne la paléographie grecque, puisque c'est d'elle qu'il s'agit dans cette note, signalons surtout les multiples publications de MM. Omont (Bibliothèque Nationale à Paris), Franchi de 'Cavalieri et Lietzmann (Vatican), Vitelli et Paoli (Florence), Bick (Vienne), Graux et Martin (Espagne), Cereteli et Sobolevski (Moscou et Saint-Pétersbourg), Benesevic (Sinaï), celles, moins importantes, de Wilcken (Berlin) et Thompson (Londres, British Museum). Le catalogue des manuscrits de Jérusalem par Papadopoulo-Kerameus (Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1891-1915, 5 volumes) contient aussi un nombre considérable de planches photographiques, malheureusement en format trop restreint pour être utilisées avec agrément. Il faudrait ajouter les collections mixtes (gréco-latines, parfois aussi, de plus, orientales) de Wattenbach-Van Velsen, Steffens, De Vries... et surtout de la *Palaeographical Society*. A ces albums, on pourrait aussi assimiler d'une certaine manière la série d'éditions d'œuvres entières faites par la Bibliothèque Vaticane *(Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi...)* qui comptent certainement parmi les plus luxueuses du monde. On trouverait aussi incidemment beaucoup d'exemples d'écritures intéressantes dans les albums de reproductions de *miniatures* qui sont foison, et dont l'importance est aussi grande pour la solution des problèmes paléographiques que pour ceux de l'art. Pour ces albums comme pour tous ceux qui concernent la *papyrologie* nous ne pouvons, dans le cadre étroit de cette notice, que nous contenter d'un simple rappel.

Nous n'avons pas à déterminer ici avec précision la part respective à faire aux causes variées qui ont provoqué cet échec relatif. Peut-être d'ailleurs nous illusionnons-nous encore aujourd'hui sur les possibilités de cette science, où le jeu est si largement laissé aux impondérables et à l'arbitraire, — car qu'y a-t-il de plus arbitraire et individuel que l'écriture humaine? — Il n'est pas douteux cependant que l'échec subi ne soit imputable, pour une part du moins, au manque d'organisation du travail et surtout à la difficulté de posséder à l'usage *immédiat*, déjà classé, ordonné selon des indices établis d'une manière certaine, le matériel d'étude extrêmement considérable, sans l'examen approfondi duquel on ne pourra jamais espérer en ces matières de progrès solides et durables.

Ces considérations n'amoindriront certes pas le plaisir et la satisfaction que nous ressentons à présenter aujourd'hui au lecteur ce nouvel album de paléographie, dont le but est précisément, à la différence de la plupart de ses devanciers, de rassembler d'une manière systématique un matériel d'étude le plus étendu possible. De par la nature même des choses, œuvre de grande envergure — de grand style, pourrait-on dire — et par conséquent aussi de longue haleine et d'exécution coûteuse, il ne pouvait appartenir qu'à une institution de premier ordre de la financer et de la diriger. C'est en Amérique qu'elle se rencontra. La nouvelle publication, patronnée par l'*American Academy of Arts and Sciences* de Boston, soutenue aussi par une généreuse subvention de l'*American Council of Learned Societies*, confiée pour sa réalisation à des mains américaines, constitue ainsi un nouveau témoignage, aussi magnifique que tangible — marqué aussi du bon sens pratique américain — de l'intérêt croissant porté, depuis la guerre surtout, par le monde savant de ce pays aux études philologiques, historiques et religieuses (1).

Nous ne savons au juste jusqu'où s'étendront les ambitions des éditeurs (2). Le titre qu'ils ont donné à la collection : *Monumenta palaeographica vetera* semble indiquer un universalisme qui ne connaîtra aucune limitation de langue ou de pays. Bien que les

(1) Notre recension, dans ce même numéro, de la monumentale publication du *Metropolitan Museum of Art* de New York sur les monastères du Wadi 'n Natroun en est une autre preuve.

(2) Le texte du prospectus que nous avons sous les yeux nous parait trop ambigu et vague pour que nous puissions être tout à fait affirmatif.

premiers volumes qui paraîtront soient consacrés à la minuscule grecque jusqu'en 1200 inclusivement, rien ne nous empêche d'espérer que l'œuvre s'étendra encore dans la suite à la paléographie grecque plus récente et aux mss latins et orientaux. Pour ceux-ci surtout l'absence d'une collection *systématiquement* ordonnée se fait toujours cruellement sentir et les savants américains ne manquent plus aujourd'hui, qui pourraient même en ces matières assurer avec honneur la direction d'une publication (1). La nouvelle entreprise semblerait bien être alors appelée à concurrencer, voire même peut-être à dépasser, en étendue et en importance pratique, la publication plus ou moins similaire mais moins systématiquement ordonnée de la *Palaeographical Society* (2).

Mais laissons pour le moment les réalisations futures, — ou possibilités d'extension — toujours sujettes aux vicissitudes humaines, pour nous borner à présenter à nos lecteurs la première réalisation concrète de l'entreprise, consacrée aux manuscrits grecs en minuscule, datés et antérieurs à 1201 (3). Les éditeurs (dont le

(1) Nous songeons, par exemple, pour ce qui concerne la paléographie géorgienne, à M. Robert P. Blake, professeur à l'Université de Cambridge (Mass.).

(2) Cette collection a pris des développements si considérables qu'elle laisse loin derrière elle toutes les publications similaires. Les trois séries de la *Palaeographical Society* (First, Second, Oriental Series), 1873-1901, comportent 565 fac-similés de manuscrits ou d'inscriptions. Les deux séries de la *New Palaeographical Society*, de 1903 à 1930, comptaient déjà environ 500 planches parues.

(3) *Monumenta palaeographica vetera. First Series : Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, edited by Kirsopp Lake and Silva Lake. Boston (Mass.), The American Academy of Arts and Sciences, 1934, (41 × 36 cm.). 20 pages, 6 tableaux, 77 planches.

La série grecque comportera (encore une fois, sous bénéfice d'interprétation exacte du prospectus) environ 750 planches à paraître en une dizaine de fascicules, à raison de deux par an. Le prix est, par fascicule, de 12 dollars, 10 pour les souscripteurs à la série entière.

Nous profitons également de l'occasion pour signaler à nos lecteurs une publication similaire à celle que nous décrivons ici et parue récemment : celle de MM. les Professeurs L. Th. Lefort - J. Cochez, *Album palaeographicum codicum graecorum minusculis litteris saec. IX et X certo tempore scriptorum*. Accedunt quaedam exempla codicum saec. XI-XVI. Louvain, [1932]. Cette collection ne peut évidemment rivaliser avec celle que nous décrivons ici. Mais, de prix abordable pour les étudiants en paléographie, elle leur accordera l'essentiel des services requis d'un album paléographique au cours de l'initiation à cette branche.

nom est loin d'être ignoré dans les milieux théologiques), Kirsopp et Silva Lake, ont voulu commencer la publication par cette série, tant à cause de l'urgence même de la tâche — cette étude se présentant plutôt en retard sur les autres — qu'à cause de leur spéciale richesse en matériel (1). Le fascicule nous présente en 77 fac-similés in-fol., des reproductions de 42 manuscrits appartenant aux bibliothèques de Jérusalem, de Patmos et d'Athènes (2). Les éditeurs ont visé à reproduire autant que possible en grandeur originale un folio de chaque manuscrit (recto ou verso) et, s'il y a plusieurs écritures dans un même manuscrit, un folio par variété d'écriture. Dans le petit nombre de cas où la grandeur originale dépasse l'échelle de la plaque photographique, une partie du folio seulement est reproduite en grandeur naturelle, mais le folio entier est cependant aussi présenté en réduction. De plus ont été données les photographies des colophons (3) de façon à permettre le contrôle de la date et même de l'auteur et du lieu d'origine du manuscrit. Une introduction présente quelques éclaircissements concis sur chaque manuscrit, s'il y a lieu, la transcription du colophon, etc., enfin les tableaux des différentes réglures. Tel est le principe d'édition très simple suivi. Tout converge, comme on le voit, à mettre à la disposition du *scholar* le matériel d'étude le plus étendu possible et chronologiquement classé sans rien préjuger de son examen ultérieur. On ne saurait agir avec plus de prudence.

Ce premier fascicule sera de plus accueilli avec une particulière faveur. Aux qualités générales qui affectent l'œuvre entière, il ajoute des avantages spéciaux. Ce n'est pas chose à dédaigner que de confier à l'usage commun des trésors très difficilement accessibles presque

(1) Un seul exemple de cette richesse. Les auteurs de l'*Album palaeographicum* exprimaient l'espoir (p. VI) d'avoir pu rassembler « een bijna volledige verzameling specimina van de gedateerde negende - en tiende - eeuwsche minuskelhandschriften (enkele waren onbereikbaar) »... Des *neuf* manuscrits de cette époque que contient le présent fascicule, *un seul* (Jérus., Sainte-Croix 55) est reproduit dans l'*Album*.

(2) Quatorze pour les différentes bibliothèques de Jérusalem, dix-sept pour Patmos, onze pour Athènes.

(3) Et même des folios dont l'écriture ou l'ornementation identiques à celles du colophon permettent d'assurer ainsi l'identité du scriptor du texte et du colophon (un exemple typique : manuscrit Jérusalem, Sainte-Croix 55, planches IV, V, VI, où apparaît l'identité des lettres en onciales [planches IV et VI] et aussi de l'ornementation [planches V et VI]).

à tous, et, du moins en ce qui concerne les manuscrits de Patmos, relativement peu explorés (1). De ce fait la nouvelle collection dépasse, et largement, la réalisation d'une simple réédition systématique de planches déjà existantes mais difficilement accessibles parce que dispersées en des publications multiples. Elle apporte un matériel nouveau, inconnu, et souvent même de premier choix, qui méritera de retenir l'attention. Une autre qualité enfin est l'excellence des reproductions photographiques, dont quelques-unes constituent des chefs d'œuvre de netteté et de précision (cfr, p. ex., les planches XXVII, XXX, XXXII, XLIX, LVIII, LX). Les éditeurs et les imprimeurs, américains eux aussi, ont largement mis à profit les progrès de la technique. De ce point de vue encore l'édition ne laisse rien à désirer.

Nous ne pouvons songer ici, faute de place, à porter un jugement technique sur les écritures reproduites. Il importe d'ailleurs d'attendre encore, à cet égard, les prochains fascicules. Il nous faudrait aussi montrer comment de telles publications servent considérablement nos études théologiques et ecclésiastiques. N'en trouverait-on pas déjà un indice dans le seul fait que des 42 manuscrits reproduits aucun ne leur est étranger : écrits bibliques, de Pères de l'Église, Vies de Saints, lectionnaires, stichaires, chronologies patriarchales, etc.? Il nous faudrait encore insister sur l'importance de tels ouvrages pour la formation scientifique dans les « séminaires » ou exercices pratiques de nos Facultés de théologie,

(1) Notons cependant que si l'étude *paléographique* des manuscrits contenus dans les dépôts ici mentionnés n'a pas été fort favorisée jusqu'à présent de l'attention des savants, celle de leurs *miniatures* a rencontré plus de succès. Sur les manuscrits à miniatures de la Bibliothèque Nationale d'Athènes on pourra consulter la publication de BUBERL, Paul, *Die Miniaturhandschriften der Nationalbibliothek in Athen*, dans les *Denkschriften* de l'Académie de Vienne, LX. Bd. Vienne, 1917. Pour ceux de Jérusalem, cfr HATCH, W. H. PAINE, *Greek and Syrian Miniatures in Jerusalem (=The mediaeval Academy of America)*. Cambridge (Mass.), 1931. Quant à ceux de Patmos, signalons l'ouvrage de G. JACOPI, *Le miniature dei codici di Patmo (=Istituto Storico Archeologico di Rodi, 1932)*, que nous ne connaissons que par la référence de la *Byzant. Zeitschrift*, t. XXXIV, 1934, p. 226. L'ouvrage de M. Kurt WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts (=Archaeologisches Institut des deutschen Reiches. Abteilung Istanbul)* qui doit incessamment paraître, s'il n'a déjà paru, contiendra un certain nombre de très intéressantes miniatures de manuscrits du même couvent de Patmos.

de celles surtout où sont conférés les grades supérieurs. L'apparition des prochains fascicules nous permettra, espérons-le, de traiter alors plus au long ces questions. Mais dès aujourd'hui saluons cordialement, et du point de vue même de nos études, un nouvel instrument de travail dont ne manqueront pas de profiter les professeurs qui prétendent bien ne pas borner leurs ambitions au simple enseignement des cours mais contribuer aussi au développement général des études théologiques et ecclésiastiques par la publication des textes; dont ne manqueront pas non plus de profiter les élèves qui aspirent à prendre un certain contact avec les méthodes et les perfectionnements modernes du travail scientifique. Recenser dans les pages de notre revue un ouvrage de la nature de celui-ci, non seulement ne dépasse pas le but qu'elle s'est assignée de tenir le lecteur, dans la mesure du possible, au courant de ce qui peut intéresser la culture humaine et religieuse du prêtre, mais énonce encore d'une certaine manière tout un programme d'activités et d'études, recommandées et encouragées par les plus récentes directives romaines, pourvu qu'elles se tiennent dans les justes limites qui leur sont tracées de par la nature même des choses.

Ch. Martin, s. i.

LES NOTES DE L'ÉGLISE ET LA DOCTRINE DU CARDINAL HOSIUS

La thèse soutenue l'année dernière par le Dr St Frankl (1), à l'Université Grégorienne, apporte une contribution importante à l'histoire de la théologie. Se serait-il contenté d'étudier la doctrine du cardinal Hosius, ardent défenseur de la foi catholique contre les luthériens, dont les remarquables travaux sont trop peu connus et dont l'influence fut considérable dans la contre réforme catholique et au concile de Trente, que déjà cette thèse devrait être accueillie avec reconnaissance; mais elle a une portée plus grande et intéressera tous les théologiens parce qu'elle apporte des lumières nouvelles sur la formation et l'évolution de l'apologétique de l'Église.

L'apologétique classique, comme on le sait, pour discerner la véritable Église de Jésus-Christ de toutes les sectes chrétiennes rivales, procède par deux méthodes. Certains auteurs adoptent la voie de la primauté ou de la romanité : la caractéristique de l'Église fondée par Jésus-Christ étant d'être bâtie sur Pierre, seule est légitime et véritable la communauté qui possède la succession du prince des apôtres. D'autres, par raison d'opportunité, pour convaincre mieux des adversaires qui contestent la succession de Pierre, procèdent par la voie des notes de l'Église. L'intérêt de l'étude du Dr Frankl est de nous faire assister à l'élaboration et à l'évolution de la théorie devenue classique des *quatre notes* de l'Église. Assurément, il n'est pas douteux que, de tout temps, les Pères et les théologiens ont parlé de ces splendides prérogatives de l'Église, de son unité, de sa sainteté, de son apostolicité, de sa catholicité; mais autre chose est de les considérer seulement comme des propriétés essentielles, autre chose est de les proposer comme des signes discrétifs, c'est-à-dire formellement comme des notes. Comment en est-on venu, en apologétique, à choisir parmi tant d'autres ces quatre propriétés d'unité, de sainteté, d'apostolicité et de catholicité comme notes de l'Église et à les proposer synthétiquement ? Voilà la question qu'étudie le Dr Frankl.

Le premier document du magistère, qui réunit ensemble ces quatre propriétés, est le symbole de Constantinople; mais dans

(1) Dr Stan. Frankl, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saeculi XVI considerata* Romae, F. Pustet, 1934, (22 × 14 cm.), xxviii-186 p.

cette profession de foi, ces prérogatives sont-elles proposées formellement comme des notes, des marques discrétives? Les historiens ne sont pas d'accord sur ce point, et la solution de cette question dépend d'un autre problème, encore discuté : le symbole de Constantinople fut-il composé par le concile lui-même en vue de réfuter les hérétiques contre lesquels il procédait, ou bien cette formule est-elle seulement une adaptation d'un symbole plus ancien, celui d'Épiphane ou de Cyrille de Jérusalem? Dans ce cas, seule la catholicité serait proposée comme une note formelle de l'Église.

Les Pères anciens, avant et après ce concile, dans leurs réfutations des hérétiques, ont assurément parlé des marques distinctives de la véritable Église; dans leurs écrits ils arguent tantôt de l'une, tantôt de l'autre de ces caractéristiques. Les quatre notes actuelles, sans parler de la note de romanité, se retrouvent mentionnées chez Irénée et Augustin; mais on chercherait en vain chez les Pères un traité synthétique des notes de l'Église. Pareillement chez la plupart des scolastiques : même ceux-ci, et spécialement saint Thomas, considèrent les prérogatives énumérées par le concile de Constantinople plutôt comme des propriétés essentielles. Bref, avant le XVI^e^ siècle, si on excepte Jacques de Viterbe (1302) et Turrecremata, on ne rencontre pas d'auteur qui ait systématiquement considéré la question des notes comme telles.

Le problème des notes de l'Église passe tout à coup au premier plan des préoccupations théologiques avec l'apparition des grandes hérésies du XVI^e^ siècle. Les protestants, dans leurs écrits comme dans leurs professions de foi, pour légitimer leurs sectes respectives, ont été amenés à proposer diverses notes capables de discerner la véritable Église évangélique : ils insistent surtout sur la pureté de la doctrine et le légitime usage des sacrements. Toutefois Beurlin (1561) s'autorise des quatre propriétés énumérées par le symbole de Constantinople, et s'efforce de montrer, après les avoir soigneusement définies dans ce but, qu'elles ne se rencontrent pas dans l'Église romaine, mais seulement dans l'Église réformée. Le D^r^ Frankl est amené ainsi à consacrer tout un chapitre, très consciencieux et suffisamment complet, à l'examen des théories protestantes sur les marques de la véritable Église de Jésus-Christ.

Pour défendre la foi romaine, apologistes et théologiens se dépensèrent en grand nombre; pour eux, également, la question des signes distinctifs devenait une question capitale. Le D^r^ Frankl a

entrepris le dépouillement systématique des auteurs catholiques du XVI^e siècle (62 écrivains sont passés en revue); les renseignements qu'il nous donne ne sont pas de seconde main : il a étudié ces 62 auteurs dans leurs écrits originaux. Parmi ces défenseurs de l'Église catholique, un certain nombre, surtout au début du XVI^e siècle, à la suite d'Ambroise Catharin, de Jean Driedo, de Pighi, suivent la voie de la romanité. Les autres au contraire préfèrent la méthode des notes; mais ici on trouve la plus grande divergence : les uns énumèrent les notes les plus diverses dont le nombre varie avec chaque auteur; chez quelques-uns, elles se multiplient d'une façon étonnante; si Bellarmin en propose 15, Thomas Bozio en compte jusqu'à cent. D'autres comme Jean Eck avancent des théories qui ont quelque ressemblance avec les théories protestantes; ainsi Eck, partant, comme ses adversaires, du concept d'Église corps mystique du Christ, accepte comme marques distinctives la pureté de la doctrine, l'usage légitime des sacrements, le lien d'union et de charité; il y ajoute toutefois la catholicité entendue au sens géographique. Enfin à partir de 1553, date de l'apparition des œuvres du cardinal Hosius, on rencontre des auteurs qui s'en tiennent à la théorie aujourd'hui classique des quatre notes de l'Église.

Après cette revue critique des écrivains du XVI^e siècle, l'auteur aborde l'étude de la doctrine d'Hosius lui-même; il expose la théorie de la visibilité de l'Église, sa distinction entre l'Église objet de foi et objet de démonstration; sa définition de l'Église, son concept raisonné des notes de l'Église : son étude sur les quatre notes par lui proposées, leur fondement et leurs relations mutuelles. Dans un dernier chapitre le D^r Frankl recherche les sources de la doctrine d'Hosius (elle est surtout d'inspiration augustinienne) et montre l'autorité dont a joui le cardinal Hosius et qu'il mérite.

La conclusion finale de cette minutieuse analyse, de ces multiples comparaisons, peut se formuler ainsi : il est très probable, sans qu'on puisse le dire cependant absolument certain (à cause des surprises que peut nous ménager la découverte d'écrits inconnus), que le cardinal Hosius est le premier qui, en 1553, a proposé expressément, systématiquement et synthétiquement la théorie des quatre notes de l'Église, telle qu'elle est devenue classique dans la suite.

Cette étude érudite, scientifiquement menée, fait honneur au D^r Frankl et mérite d'arrêter l'attention des théologiens.

G. DE RHODEZ, S. I.

UN DICTIONNAIRE DE PÉDAGOGIE MÉDICALE

Les spécialistes ne sont pas entièrement d'accord sur la notion de la pédagogie médicale (*Heilpädagogik*). Son domaine est certainement l'enfance anormale au point de vue intellectuel ou moral. Mais il est rare que des difformités physiques n'aient aucun contrecoup sur les facultés intellectuelles, et les infirmités graves exigent nécessairement des méthodes d'enseignement et d'éducation particulières. A ce titre les enfants estropiés et paralytiques, mais surtout les enfants aveugles ou sourds-muets doivent être élevés dans des établissements spéciaux. On peut donc assigner comme objet à la pédagogie thérapeutique la théorie et la pratique des méthodes destinées à conduire au degré de formation dont ils sont capables tous les enfants anormaux ou infirmes. Puisqu'elle est une branche de la pédagogie, elle ne s'intéresse évidemment qu'aux enfants susceptibles d'un certain degré de développement; les autres doivent être laissés aux soins des médecins.

On saisit immédiatement l'intérêt que cette science présente pour les éducateurs, les psycholoques, les médecins, mais aussi pour les juristes et les sociologues.

Les prêtres consacrés au ministère, surtout de la jeunesse, et les moralistes ne peuvent non plus lui rester étrangers.

Pour apprécier le progrès de cette science depuis trois quarts de siècle, il suffit de constater qu'un exposé sommaire de son objet, de ses méthodes, de sa législation peut occuper plus de 3.400 pages d'une encyclopédie (1) strictement spécialisée. Les savants allemands ont multiplié ce genre d'ouvrages et l'on sait l'application et le soin qu'ils y consacrent. L'*Enzyklopädisches Handbuch der Heilpädagogik*, que nous analysons ici, se présente comme un répertoire extrêmement riche d'informations sur toutes les parties de la pédagogie thérapeutique. Les notices biographiques ont été imprimées en tout petits caractères pour laisser plus de place aux articles

(1) *Enzyklopädisches Handbuch der Heilpädagogik*. 2 volumes. 2e édit., Halle, Carl Marhold, 1934, (25 × 17 cm.). VI-3408 p. Prix : 88 Mk.

qui étudient les notions, les doctrines, les méthodes intéressant l'éducation des enfants anormaux ou infirmes.

Le plus grand nombre d'articles sont consacrés à toutes les infirmités physiques ou mentales qui peuvent affliger l'enfance et nécessiter une formation intellectuelle spéciale, ainsi qu'aux méthodes employées pour procurer à ces disgraciés de la nature tout le développement dont ils sont capables (Méthodes pour l'enseignement de la lecture, de l'écriture, des mathématiques, de l'histoire, etc., aux aveugles, sourds-muets, aux arriérés, aux défectifs mentaux, etc.). Aux méthodes se rattachent l'organisation matérielle et la direction des établissements spéciaux pour enfants anormaux (Système des pavillons groupés ou séparés, formation et entretien du personnel, etc. Voir *Anstalt*). Plusieurs articles considérables donnent un exposé détaillé de la législation relative à l'assistance des anormaux et au relèvement de l'enfance coupable *(Fürsorge für Schwachsinnige im modernen Recht. Reichsjugendwohlfahrtsgesetz, etc.)*.

La description des infirmités physiques ou mentales, les méthodes strictement pédagogiques, toutes les questions d'hygiène sont susceptibles d'un exposé dans lequel les opinions philosophiques et religieuses de l'auteur n'ont guère l'occasion de se montrer ou d'exercer une influence notable. Mais l'assistance de l'enfance anormale pose des problèmes qu'on ne peut résoudre sans faire appel à la métaphysique et à la religion. L'enseignement de la religion et de la morale, certaines méthodes d'éducation ou de rééducation, l'attitude de l'État devant le problème de la procréation ou même de la conservation de cette enfance anormale, autant de questions qui forcent à prendre nettement position vis-à-vis de très graves principes de l'ordre philosophique et religieux.

Les éditeurs ont fait preuve d'un louable souci d'objectivité en demandant à des écrivains catholiques d'écrire des articles de pastorale spéciale *(Seelsorge* [*katholische*]; *Religionsunterricht* [*katholischer*]).

Par contre, on ne pourra souscrire sans réserve aux opinions émises dans des articles comme *Lüge* ou *Aufklärung (sexuelle)*. Disons pourtant que la tenue générale est irréprochable. Les exagérations du Freudisme, p. ex., y sont condamnées au nom même d'une saine psychologie. Mais il nous faut condamner sans hésiter les conclusions des rédacteurs des articles sur l'euthanasie *(Bindingproblem)* et la stérilisation *(Sterilisierung)*. La loi païenne mise en

vigueur dans le Reich depuis le 1er janvier 1934 est ici justifiée par des considérations injustifiables au nom de la saine morale. A la décharge d'ailleurs des signataires de ce dernier article, il faut hélas! reconnaître qu'ils ont pu trouver des arguments dans un ouvrage catholique, qu'ils ne manquent pas de citer. La sérénité avec laquelle nous voyons affirmer le droit du médecin d'achever sans douleur le patient qui lui demande ce service et le droit de l'État de mutiler des citoyens dont les déportements futurs pourraient aggraver ses charges montre assez où peut conduire l'absence de principes sur les droits absolus de la personne humaine et la dépendance totale vis-à-vis du Créateur.

Par cette rapide analyse on voit l'intérêt que présente cette encyclopédie pour de larges milieux. Les médecins, les directeurs et supérieurs d'établissements pour enfants anormaux, les psychologues, les moralistes la consulteront avec profit. Ceux à qui manque la formation philosophique ou théologique devront recourir à d'autres ouvrages pour certaines notions ou théories.

J. Creusen, s. i.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Triduum à Lourdes pour la clôture de l'Année jubilaire. (Lettre à S. E. Mgr Gerlier, évêque de Tarbes et Lourdes, 10 janvier 1935. — *A. A. S.*, XXVII, 1935, p. 5 ss.).

Le Saint-Père approuve vivement le projet conçu par feu le Cardinal Bourne et par le Cardinal Verdier de célébrer à Lourdes, pendant les derniers jours de l'Année sainte (25-28 avril), un triduum solennel consistant surtout dans l'offrande incessante du Saint Sacrifice, jour et nuit, à l'autel de la Grotte. Le sacrement de nos autels, qui est au premier rang des bienfaits de la Rédemption, est aussi le grand moyen de nous en appliquer les fruits. Le Saint-Père rappelle une fois encore que la sagesse divine a voulu faire coïncider avec le 19e centenaire de la Passion le 75e anniversaire des apparitions de l'Immaculée.

Il espère que l'unité du peuple chrétien se manifestera à cette occasion, non seulement par la rencontre à Lourdes, dans une prière commune, de fidèles de toutes les nations, mais aussi par l'organisation dans le monde entier de triduums de prières. Parmi les intentions spéciales de ces journées le Saint-Père mentionne à plusieurs reprises l'allégement de la misère sociale actuelle.

Quelques détails ont déjà été fournis par la presse sur ce « Triduum de messes ». Il commencera le jeudi 25 avril à 15 heures, pour s'achever le dimanche 28 vers la même heure. Des évêques, des prêtres de toutes les nations et de tous les rites se succéderont à l'autel de la Grotte. Chaque jour à 15 heures, pour commémorer l'heure de la mort du Sauveur, une messe pontificale sera célébrée. La journée du vendredi 26 sera réservée aux manifestations des enfants de la *Croisade Eucharistique*. Tous les évêques du monde, les supérieurs d'Ordres religieux sont invités à organiser dans leurs diocèses ou parmi leurs subordonnés la participation à ce triduum de prières.

É. Bergh, s. i.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

De Verbo Incarnato et de Corpore mystico Christi.

R. Garrigou-Lagrange, O. P. *Le Sauveur et son amour pour nous.* Juvisy, édit. du Cerf, 1934, (20 × 13 cm.), XII-472 p.

C'est un traité *De Christo* que publie l'éminent professeur de l'Angelico. Plusieurs cycles d'enseignement sur ce sujet l'avaient préparé à exposer au peuple chrétien, sans l'appareil de l'École cette fois, mais toujours avec un magistral souci de précision, les fondements doctrinaux de la piété envers le Sauveur. Le livre contient un résumé des preuves apologétiques de la divinité du Christ, puis une christologie, enfin une sotériologie. Il insiste, — à combien juste titre — sur l'amour de Jésus pour nous. A remarquer, pp. 108-116, la note sur la personnalité du Christ (reproduite de la *Revue Thomiste*, t. XVI, 1933). É. MERSCH, S. I.

Karl Adam. *Jésus le Christ.* Traduit de l'allemand par E. Ricard. Tournai, Casterman, 1934, (20 × 13 cm.), 368 p. Prix : 30 frs.

Le livre de K. Adam a été accueilli par les revues et par le public avec une immense faveur.

Il la mérite. C'est une œuvre puissante. Spécialement les chapitres III, IV, V, un tiers de l'ouvrage, constituent une des plus belles études qu'on puisse lire sur la physionomie de Jésus-Christ.

La caractéristique de l'ouvrage est la vigueur, vigueur de pensée et de vision. C'est elle qui explique un certain nombre d'expressions manquant de nuances, et ainsi parfois inexactes, dont quelques-unes ont été relevées dans la recension du *Gregorianum* par exemple (ainsi : que le Dieu fait homme n'est pas le terme de notre adoration, p. 14, que l'incarnation est avant tout un abaissement de Dieu et non une élévation de l'homme, p. 10; cfr pp. 17 ss., 20, 313, 314, et aussi, dans la façon de représenter le Christ, pp. 117, 119, 122, 125, etc.). L'auteur, pour penser et dire avec plus de force, a négligé de s'expliquer.

Ce sont là des ombres, qu'il faut signaler pour être objectif, et parce que, dans un tel travail, c'est la perfection que l'on désire. Mais insister sur elles serait incompréhension et injustice. Elles s'expliquent en partie par le genre littéraire, qui est la conférence, où un geste, une nuance de voix, peut faire la mise au point souhaitable. Surtout l'allure générale de l'œuvre, l'atmosphère de foi, d'amour, d'orthodoxie lumineuse qui remplit tout, les font pratiquement disparaître.

Ce qu'il faut dire avec insistance, c'est que le présent livre de Karl Adam est à ranger, comme ses aînés, parmi les quelques très bons livres religieux parus ces dernières années, et que l'on ne peut assez recommander sa lecture aux laïcs instruits et aux prêtres. Même ceux qui croient connaître déjà Notre-Seigneur Jésus-Christ y apprendront à le connaître mieux encore, tant l'auteur sait renouveler son sujet, ou plutôt donner un contact nouveau et intensément vivant avec le Christ des Évangiles et avec le Christianisme.

É. MERSCH, S. I.

Karl Adam. *Le Christ notre Frère.* Traduit de l'allemand par E. Ricard. Coll. « La vie chrétienne ». Paris, Grasset, 1932, (19 × 12 cm.), XII-246 p. Prix : 15 frs.

Livre intéressant et bienfaisant à l'égal du « Vrai Visage » auquel il fait suite. La doctrine du premier volume nous proposait une double question : « Quel est l'esprit du Christ? Quel est son rôle dans la vie et la piété chrétiennes? » Par ses études convergentes, « Le Christ notre Frère » apporte la solution de cette double question. Quoique la variété des thèmes rende plus difficile l'impression d'unité organique que le « Vrai Visage » produisait avec une force si convaincante, ces études forment cependant un ensemble solide. Cette fois, l'auteur s'adresse aux catholiques; cependant, les non-catholiques ne sont pas loin de l'esprit et du cœur de l'apôtre, comme le montre le programme d'apologétique fourni par la dernière étude : « La voie qui mène au Christ ».

Toutes nos félicitations au R. P. Ricard pour sa très bonne traduction.

G. DELANNOYE, S. I.

W. Vospohl. *Lebendiger Glaube.* Coll. Die religiöse Entscheidung. I. Heft. Warendorf, Schnell, 1934, (21 × 15 cm.), 48 p. Prix : 0,90 Mk.

La nouvelle collection *Die Religiöse Entscheidung* (Dir. : C. Schröder, O.F.M.) se propose de montrer que, aux heures importantes que nous vivons, il faut se pénétrer tout à fait de l'esprit du Christ. Elle s'ouvre bien. La brochure de W. Vospohl se fera lire; elle est alerte, claire, suggestive. Elle fait voir, en considérant l'un après l'autre les sacrements, que, par eux tous, le Christ nous prend en lui, et que, nous, en conséquence, nous avons à vivre en Dieu avec lui.

É. MERSCH, S. I.

E. Drinkwelder. *Vollendung in Christus.* Paderborn, Schöningh, 1934, (24 × 16 cm.), 264 p. Prix : 5,80 Mk.

La vie religieuse de l'humanité (pp. 11-62), explique le livre, atteint dans le Christ son sommet absolu (pp. 63-133), bien élevé au-dessus du point où sont arrivés les fondateurs de religions naturelles (pp. 134-166). En nous, par incorporation au Christ et à son sacrifice, elle atteint aussi, mais à la manière qui nous convient à nous, la perfection absolue (pp. 167-249).

Ce simple résumé montre ce qu'il y a de systématique et de fortement pensé dans l'ouvrage. La comparaison avec les autres religions fait bien voir

ce que le Christianisme a d'unique, et, si l'exposé, en s'allongeant ainsi, perd de son énergie, il devient plus satisfaisant pour les âmes contemporaines, que hantent trop souvent les objections tirées de l'histoire des religions. É. MERSCH, S. I.

* **E. Steinbach.** *Konkrete Christologie.* Munich, Kaiser, 1934, (23 × 16 cm.), XVI-140 p. Prix : 4,50 Mk.

La christologie concrète, la seule vraie selon l'auteur, n'est ni formules, ni religion, ni piété : tout cela est du dualisme; elle est la possession du Christ, comme le Christ est la possession de Dieu, elle est unité. Ainsi à peu près pensait le pasteur suisse Kutter, dont l'ouvrage expose les idées; ainsi pense l'auteur. Cette possession du Christ, tout intérieure, quoique conçue à la façon protestante, comme une *justitia aliena*, met entre les hommes un lien caché, une communion des saints, qui s'exprime au mieux, non dans les Églises qui sont faites d'opposition, mais dans le socialisme. L'attente du Grand Soir, c'est, en réalité, l'attente, confuse, du Royaume de Dieu qui vient.

L'ouvrage, on le voit, est résolument tendancieux. Il contient pourtant de belles choses, sur le Christ par exemple et sa valeur en soi; mais elles sont forcées. É. MERSCH, S. I.

E. Mura. *Le corps mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après saint Paul et la théologie. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique. I-II.* Paris, Blot, 1934, (29 × 13 cm.), 214; 460 p. Prix : 40 frs.

L'œuvre est considérable : elle vise à exposer en ses principales lignes la signification que présente, pour la doctrine et la morale chrétiennes, la vérité du Corps mystique. Disons tout de suite que, pour l'ensemble, elle est réussie.

Elle s'adresse, en premier lieu, aux élèves des séminaires : l'auteur, qui est directeur des études au scolasticat des Frères de Saint-Vincent de Paul à Rome, voudrait que ceux-ci la relussent à la fin de leurs traités de théologie; elle leur en donnerait le sens vital et le couronnement. Elle s'adresse aussi d'ailleurs aux prêtres et à tous ceux qui sentent le besoin de grandes et fécondes vérités. Tous y trouveront ce qui fait le centre et le tout du Christianisme : le Christ.

La synthèse que dessine l'auteur est vaste, belle et suggestive. S'il nous fallait formuler un reproche, nous exprimerions le regret qu'elle ne soit pas assez synthétique, assez fortement ramassée. Ainsi l'éditeur et l'auteur (pp. 33-35) notent, comme le point capital de l'œuvre, les chapitres qui exposent la nature exacte de l'union au Christ; de fait, ce doit être là, dans l'ouvrage, le nœud de tout. Or, explique-t-il, cette union compte jusqu'à sept principes d'unité différents : unité juridique, union morale, union par

* Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques, sont marqués d'un astérisque.

causalité efficiente du Christ sur nous, union par les sacrements, union parce que le Christ est cause exemplaire et cause finale de notre vie surnaturelle, et enfin la plus importante de ces unions, car elle est la cause « quasi formelle », donnant la constitution « simili substantielle » du Corps mystique : elle réside en ce que le Saint-Esprit est l'âme, le cœur comme dit saint Thomas, de ce corps. Mais la question se pose, croyons-nous, et doit se poser dans une synthèse : ces sept ne se ramènent-ils pas à un ? N'y a-t-il pas moyen d'expliquer — au moins quelque peu, car on touche à l'ineffable, — ce qu'est l'union qui résulte de ces sept principes d'unité, ou qui est manifestée par eux, et quel est son coefficient de réalité ? Là seulement serait le centre de l'ouvrage, le point précis qui en commanderait l'exact rayonnement. Aussi longtemps qu'il n'est pas aussi rigoureusement fixé que possible, il subsiste de l'incertitude, et l'on en vient à se demander, par exemple, à la lecture de certaines pages, si le corps mystique n'est pas plutôt le corps de l'Esprit-Saint que le corps du Christ ? Ou si ce corps est une unité qui existe en soi, ou qui existe seulement en Dieu qui la veut ?

Mais nous avons hâte, après cette trop longue remarque, de revenir au principal. L'œuvre, tout entière, est bienfaisante. Nombre de chapitres y sont particulièrement bien venus, surtout peut-être ceux qui concernent l'ascétique; citons aussi ceux sur les vertus théologales, en premier lieu celui sur la foi, et aussi celui sur la Vision béatifique. É. MERSCH, S. I.

* **E. Benz.** *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation.* Stuttgart, Kohlhammer, 1934, (25 × 17 cm.), XVI-482 p. Prix : 21 Mk.

L'ouvrage est dédié « à l'Église qui vient ». Cette Église est l'*Ecclesia spiritualis*, l'Église de l'Esprit, dont avait déjà rêvé, entre 1190 et 1195, Joachim de Floie (pp. 3-48), celle qui, bientôt, avait semblé venir quand François d'Assise, le nouvel homme, l'homme apostolique, s'était manifesté sur la terre (pp. 49-174), ainsi que l'ont pensé, sous l'influence de l'abbé de Flore, une branche de franciscains, Olivi et les Fraticelles (175-403), ce que l'Église romaine a condamné (404-472).

L'exposé est fort intéressant, parce qu'il rattache l'histoire des idées à l'histoire des événements; mais, ce qui gâte le plaisir de la lecture, c'est l'aspect tendancieux que le récit présente (voir, par exemple, p. 414), sans déclamations virulentes d'ailleurs. On n'arrive pas à se persuader que l'ecclésiologie des spirituels, avec les ressemblances qui la rapprochent de tant d'autres courants d'idées plus anciens, soit quelque chose de si simple et de si limpide. É. MERSCH, S. I.

L. Colomer, O.F.M. *La Iglesia Católica.* Valence, Fenollera, 1934, (21 × 15 cm.), 536 p. Prix : 10 pesetas.

L'Église catholique dans son être, son activité vitale, ses rapports avec le visible et l'invisible, voilà les grandes lignes de cet ouvrage, qui vient rendre un service important aux fidèles de langue espagnole. En effet, ils y trouveront un exposé complet et solide, qui les aidera à pénétrer de plus en

plus dans la connaissance du Corps mystique du Christ, au delà d'une conception purement juridique de l'Église romaine. L'auteur se tient sagement à l'écart des préoccupations polémiques et des subtilités d'école. Il s'exprime toujours dans un langage d'allure classique et de chaude éloquence. Peut-être se laisse-t-il emporter un peu trop par son élan oratoire, au détriment du sens critique, de la sobriété des lignes, de la vigueur du raisonnement. Les lecteurs aimeraient sans doute à trouver les citations indispensables pour faire des constatations personnelles. Ils souhaiteraient également une distinction plus nette entre les vérités de foi et certaines explications librement discutées parmi les théologiens. Ainsi particulièrement dans le chapitre consacré au développement du dogme, où le R. P. Colomer se rattache entièrement aux thèses du R. P. Marin-Sola. Une table de matières plus détaillée rehausserait encore la valeur pratique de l'ouvrage. Nous sommes sûr que, malgré les petits inconvénients relevés ci-dessus, l'heureuse initiative du R. P. Colomer obtiendra le même succès que ses publications précédentes, au grand profit des études religieuses parmi les fidèles laïques des nations hispano-américaines. F. DELPIANO, S. I.

ÉCRITURE SAINTE

Ancien Testament.

Lusseau et Collomb. *Manuel d'études bibliques. Tome II. Les livres historiques de l'Ancien Testament.* Paris, Téqui, 1934, (23 × 14 cm.), XVI-1166 p. Prix : 60 frs.

Le manuel de MM. Lusseau et Collomb a de grandes qualités : érudition solide, quoique parfois incomplète (1), remarquable clarté d'exposition, souci parfait d'orthodoxie, vif désir de trouver une voie moyenne parmi les écueils; entre les manuels parus jusqu'à présent il tiendra une place honorable, tout en restant inférieur à un manuel strictement scientifique tel que celui de Göttsberger en allemand.

De plus il faut louer hautement les auteurs d'avoir conçu leur introduction (depuis la p. 321) comme une histoire d'Israel; M. Cheminant était déjà entré dans cette voie en 1930; en s'y engageant à leur tour, MM. Lusseau et et Collomb rendent, pensons-nous, un réel service à l'exégèse catholique.

Que les auteurs nous permettent cependant de leur présenter de nouveau une remarque déjà faite dans nos comptes rendus précédents (*N. R. Th.*,

(1) Notons quelques lacunes : nous ne trouvons pas cités : sur le Pentateuque l'excellente *Einleitung in das A. T.*, de GOETTSBERGER et le solide commentaire de HEINISCH sur la Genèse; sur le livre de Ruth, le commentaire du P. JOUON, dont l'hypothèse (sur la date du livre) n'est pas envisagée; sur le livre de Judith, l'article du P. CONDAMIN, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique;* sur le livre de Tobie, les commentaires récents du P. GALDOS et du P. SCHUMPP; ce dernier, il est vrai, est du début de 1933.

1931, p. 665 et 1933, p. 935) : ils ne nous semblent pas avoir suffisamment le souci — à notre avis essentiel — de nuancer *exactement* leurs *conclusions* historiques d'après la *stricte valeur* des arguments d'histoire (textes et documents) (1).

La thèse traditionnelle qui, dans les divers chapitres, est proposée par eux comme conclusion historique, s'adapte comme de l'extérieur aux faits et documents allégués; elle est d'ordinaire affirmée absolument et sans distinction suffisante de degré de certitude, opposée péremptoirement aux hypothèses critiques. Mais cette thèse traditionnelle se dégage-t-elle toujours en fait *de la même façon* des documents subsistants ? Dans certains cas, elle se *prouvera* historiquement *en toute rigueur* ; ailleurs, elle apparaîtra comme la solution actuellement *la plus probable*, parfois comme au moins *aussi probable* que les opinions nouvelles; en tel ou tel point, elle se manifestera comme une hypothèse prudente, qu'il est historiquement sage de maintenir jusqu'à preuve plus complète des hypothèses critiques, et ainsi de suite. Accuser nettement ces nuances, à la lumière des preuves données, nous paraît très important, non seulement dans un travail technique de spécialiste, mais aussi dans un simple manuel de séminaristes. Ce qui importe en effet ici, ce n'est pas avant tout de fournir aux étudiants des « conclusions » toutes faites, à apprendre par cœur, et qui représentent une « moyenne » prudente des opinions catholiques; c'est plus encore de former chez eux le jugement historique dans les matières exégétiques; qu'ils sentent la complexité des problèmes qui se posent aujourd'hui pour la Bible; qu'ils éprouvent par eux-mêmes, sous la direction du maître, la solidité plus ou moins ferme des preuves; qu'ils n'aient jamais — au grand jamais — l'impression du coup de pouce qui *force un argument* pour rejoindre une thèse plus ou moins classique. Certes, pareil enseignement est singulièrement difficile dans un manuel de séminaire. Mais MM. Lusseau et Collomb ont devant eux une carrière d'exégètes si riche de promesses qu'ils feraient œuvre féconde en marquant de plus en plus nettement dans leur manuel ce souci d'objectivité scrupuleuse que, de toute évidence, ils recherchent sincèrement. J. Levie, s. i.

(1) Quelques exemples pour mieux préciser notre remarque d'ensemble : ce ne sont pas les documents et faits historiques discutés p. 20 à 93 qui amènent, comme conclusion logique, historique, constructive, comme leur fruit naturel, les conclusions des pages 93 à 97; les pages 138 à 145, 162 à 164, 188 à 192, etc., ne nous semblent pas constituer une « *démonstration* de la thèse catholique », mais ne dépassent pas le rôle d'une simple confirmation. Nous n'apprécions guère pour notre part ce schématisme extrême qui oppose presque perpétuellement deux thèses : la thèse rationaliste, la thèse catholique; puis « réfute la thèse rationaliste » et fournit la « démonstration de la thèse catholique ». Il y a dans tout cela une tendance « extrinséciste » qui fait l'objet de notre critique. La recherche historique comporte une méthode plus souple que ces discussions à deux termes : oui ou non, blanc ou noir.

L. Grammatica et G. Castoldi. *Manuale della Bibbia.* 2e éd., Milan, Hoepli, 1932, (16 × 10 cm.), XXIV-492 p.

Ce « manuel » s'adresse aux intellectuels italiens, qui désirent s'initier aux études scripturaires. Disons aussitôt que les premiers à en profiter seront sans doute les étudiants en théologie, qui trouveront réunis dans un volume, facile à manier, une foule de renseignements utiles.

Après un résumé remarquablement exact de la doctrine catholique sur l'Écriture Sainte, une courte introduction spéciale est consacrée à chaque livre inspiré et indique à son sujet les vues généralement acceptées. Un rapide aperçu de l'histoire sainte permet de reconstituer aisément le cadre voulu; et des notions de géographie et d'archéologie bibliques viennent compléter et préciser l'ensemble de l'exposé.

On ne peut que louer l'éditeur d'avoir accueilli ce manuel dans la collection des « Manuali Hœpli », qui sont fort appréciés en Italie. C. H.

G. Ricciotti. *Bibbia e non Bibbia.* Brescia, Libreria Morcelliana, 1932, (19 × 13 cm.), 192 p. Prix : 8 lires.

M. l'abbé Ricciotti, dont les travaux scientifiques sont connus, ne dédaigne pas à l'occasion de prendre un ton familier et de disserter avec humour sur des sujets afférents à la Bible. Son ouvrage « Bibbia e non Bibbia », paru en 1932 et approuvé par l'évêque de Brescia, est un parfait spécimen de ce genre où le plaisant se mêle au sévère.

L'auteur y poursuit, non sans raison, les multiples contresens bibliques accrédités dans certains milieux. Une piété mal entendue n'y est souvent pas étrangère; et le sens « accommodatice » ne légitime pas toujours un usage, qu'on ne peut pas confondre avec la tradition.

L'intention de l'exégète italien est certes digne d'éloges. On ne saurait nier toutefois qu'il ne soit de temps en temps allé trop loin dans sa critique. Ainsi un décret de la Commission biblique, en date du 1er Juillet 1933 et signé par le R. P. Frey, C.S.SP., est venu rappeler que le passage du psaume XV, 10-11, cité deux fois dans les Actes des Apôtres : « Non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem », a bien en vue la résurrection de Jésus-Christ.

Le même décret nous avertit que Mt. XVI, 24 : « Quid prodest homini si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? » et le passage parallèle de S. Luc, IX, 23, se rapportent, dans le sens littéral, au salut éternel de l'âme.

Des méprises sont toujours possibles, et n'empêchent pas que le livre de l'abbé Ricciotti ne puisse rendre de bons et loyaux services. C. H.

* *Stuttgarter Biblisches Nachschlagewerk. Anhang zur Stuttgarter Jubiläumsbibel mit erklärenden. Anmerkungen..* Stuttgart, Privileg. Württ. Bibelanstalt, 1932, (26 × 18 cm.), VIII-756 p., 16 cartes et vues.

Cette publication n'intéresse guère que les protestants d'Allemagne. Dans l'intention des éditeurs, elle est le complément de la Bible allemande de

Luther, réimprimée en 1912, lors du centenaire de la fondation biblique du Wurtemberg.

On sait que pour un protestant il n'existe pas de magistère qualifié pour fixer le sens de la Bible : celle-ci est laissée à l'interprétation individuelle; et Dieu y parle directement à chaque âme. L'événement a montré à quelles fantaisies on peut aboutir ainsi. C'est pour éviter des écarts trop regrettables, que le présent ouvrage est offert comme *guide* au lecteur inexpérimenté : toutefois en vertu du principe protestant, ce guide n'est pas un *maître* et ne peut pas s'imposer aux consciences.

Le fond de l'ouvrage que nous signalons ici est une quadruple concordance destinée à faciliter la lecture de la Bible luthérienne. Une concordance des mots fait retrouver aisément les passages parallèles; une concordance des noms de personnes et de peuples permet de préciser leur rôle dans l'histoire; et une concordance géographique et topographique aide à situer correctement les faits relatés dans la Bible.

La quatrième concordance est la plus importante : elle est *doctrinale*, et groupe sous un grand nombre de rubriques les enseignements bibliques, malheureusement déformés par une mentalité protestante.

En tête du volume se place une courte introduction à l'Écriture, imprégnée des mêmes erreurs luthériennes.

La loyauté nous oblige à reconnaître la valeur des renseignements géographiques et historiques contenus dans l'ouvrage : sans affecter une allure scientifique, l'érudition est sérieuse. Il est regrettable qu'elle soit mise au service d'une erreur, dont le principe fondamental est destructeur de toute religion. C. H.

Stuttgarter Bibel-Atlas. Stuttgart, Privileg. Württembergische Bibelanstalt, 1934, (28 × 22 cm.), 88 p.

Cet atlas publié par la Wurtembergische Bibelanstalt rendra sans aucun doute les précieux services que les éditeurs se proposent (p. 39 Warum biblische Geographie?) en faisant mieux comprendre les récits sacrés et toucher du doigt leur fidélité topographique. Bien intéressante l'impression produite sur cet ingénieur anglais qui nous est rapportée à la p. 39.

L'atlas comprend trois sections. La première contient 6 cartes dressées avec le plus grand soin et accompagnées d'une légende fort riche en détails; 19 vues de localités importantes pour l'histoire biblique, complétées elles aussi par de précieuses explications et la liste des passages de l'Écriture qui s'y rapportent. La 2e section est une description géographique de la Terre Sainte, un manuel succinct de géographie biblique. Enfin une liste alphabétique explicative, avec renvoi aux textes de l'Écriture, de toutes les indications topographiques de quelque intérêt. L'exécution, l'impression et les notices méritent tout éloge. A. De Bil, s. i.

B. Attout, O.Cist.R. *Les premières pages de la Bible*. Bruxelles, Éditions de la Cité chrétienne, 1933, (19 × 12 cm.), 140 p. Prix : 10 frs.

Le R. P. Attout nous présente ici un essai de conciliation entre les vues de l'exégèse traditionnelle et les assertions plus récentes de la science

biblique. Il ne faut pas y chercher de critique proprement dite. Mais l'auteur expose loyalement les hypothèses émises jusqu'à nos jours, et très respectueux des décisions de l'autorité compétente, il se renseigne de préférence chez les grands exégètes dont le mérite est reconnu depuis longtemps. Il n'a nullement l'intention de resserrer les limites de l'orthodoxie; mais comme il le dit lui-même à propos de la non-universalité anthropologique du déluge : « Tout en reconnaissant de bonne grâce la légitimité de cette opinion, il ne peut s'empêcher d'avouer qu'elle n'est pas très sûre. Et dans une matière comme celle-ci, qui touche de près à la foi, la sécurité a certes son prix. »

Le Révérend Père examine successivement l'œuvre des six jours, la formation du premier couple humain, la chute originelle, la question du déluge et les principaux faits de l'histoire d'Abraham. C. H.

K. Fruhstorfer. *Der ersten Menschen erste Nachkommen.* Linz a. D., Pressverein, 1932, (23 × 14 cm.), XIV-170 p. Prix : 4 Mk.

Mgr Fruhstorfer nous présente ici une étude très serrée du ch. 4 de la Genèse, consacré en grande partie à Caïn, le fratricide, et aux descendants de celui-ci, les Caïnites. Une analyse minutieuse du texte et l'examen comparé de tous les prétendus parallèles fournis par l'histoire des religions lui font porter ce jugement très net (p. 164). : « Le récit biblique concernant les Caïnites relate la vérité historique ». Les Caïnites ont suivi la voie de leur ancêtre et, par une impie et fausse civilisation, méritèrent le terrible châtiment du déluge. Mgr Fruhstorfer, à l'érudition duquel nous rendons volontiers hommage, conclut son étude par cette vérité inattendue : « Malheur à la culture qui s'avance dans la voie de Caïn ! »

C. H.

P. Heinisch. *Das Buch Exodus.* Coll. Die heilige Schrift des Alten Testamentes. I Band. 2 Abteilung. Bonn, Hanstein, 1934, (25 × 17 cm.), XVI-298 p. Prix : 10,80 Mk.

H. Junker. *Das Buch Deuteronomium.* Coll. Die heilige Schrift des Alten Testamentes. II Band. 2 Abteilung. Bonn, Hanstein, 1933, (25 × 17 cm.), X-144 p. Prix : 4,80 Mk.

L'éloge des travaux exégétiques de M. Heinisch n'est plus à faire. Nous avons déjà eu l'occasion de louer, en novembre 1926, son commentaire d'Ézéchiel (*N. R. Th.*, 1926, p 690) et en mai 1932 son commentaire de la Genèse (*N. R. Th.*, 1932, p. 470). On trouvera dans le commentaire de l'Exode les mêmes qualités : même sûreté de jugement critique; même étendue d'information; même limpidité pédagogique d'exposition. Comme pour la Genèse, les « excursus » plus approfondis, consacrés à une question déterminée, sont nombreux et particulièrement utiles; notons par exemple : p. 16-23 (dans l'introduction) la date et le Pharaon de l'Exode : il se prononce pour Menephta, 2e moitié du XIIIe siècle; p. 23-30 le site du Sinaï = Dschebel Musa; p. 35 le site de Pithom = Tell el Maskhuta dans le Wadi Tumilat (avec la plupart des exégètes), et de Ramesses = Avaris = Tanis = Tell es San (avec Montet contre Mallon et d'autres); p. 41

historicité du récit de l'enfance de Moïse; p. 52-55 le nom de Jahvé et ainsi de suite. Ces « excursus » s'appuient sur les travaux les plus récents : par exemple la dissertation sur la manne p. 134-137 tient compte soigneusement de l'expédition de 1927 au Sinaï de MM. F. Bodenheimer et O. Theodor.

Reste à préciser la théorie de M. Heinisch sur la formation du Pentateuque, et particulièrement de l'Exode. On connaît la thèse courante, depuis Wellhausen, des quatre documents J, E, D, P s'échelonnant du IX^e^ au V^e^ siècle et de leurs combinaisons successives jusqu'à la formation d'un ouvrage unique au V^e^ siècle. On sait la diversité d'attitudes prises, en face de ce système, par les exégètes moins radicaux, protestants conservateurs ou catholiques, depuis la négation absolue de l'évolution législative et du progrès rédactionnel dans le Pentateuque jusqu'à l'acceptation pure et simple des 4 documents, mais datés autrement et reportés, du moins quant au point de départ de leur formation orale ou écrite, à l'époque mosaïque. On sait enfin la réaction d'après guerre, au moins partielle, contre certains points du système de Wellhausen. M. Heinisch, lui, rejette les 4 documents; il n'y a pas eu, juge-t-il, plusieurs ouvrages indépendants, qui furent un jour combinés, mais seulement un écrit primitif, dû à Moïse, qui reçut au cours des âges diverses additions et transformations rédactionnelles, divers compléments législatifs. La délimitation de ce récit primitif (que M. Heinisch a voulu préciser aussi minutieusement que possible p. 14) et de ces « additions » est esquissée avec netteté dans l'introduction et justifiée dans le commentaire; p. 5-14 M. H. analyse successivement : les traits et épisodes nouveaux (cf. sa discussion des plaies d'Égypte, de l'adoration du veau d'or), les lois nouvelles et l'évolution de la législation, les additions de listes et de statistiques, les précisions chronologiques rigoureuses, d'autres additions encore s'inspirant soit de considérations de piété soit d'un effort de précision, enfin certains déplacements de textes ou de récits. On reconnaît facilement dans ces « additions » les mêmes traits qui sont donnés comme preuves du système des 4 documents; ce sont les mêmes phénomènes littéraires, si minutieusement notés par l'école critique depuis plus d'un demi-siècle, et qui demandent une explication historique; celle de M. Heinisch est un effort vigoureux, s'inspirant du *Dubium quartum* du décret de la Commission biblique de juin 1906 (Denz. 2000) et réalisé historiquement et littérairement avec un sens critique très avisé; si son hypothèse ne donne pas toujours cette impression de succès ingénieux, de réussite heureuse que produit à première vue l'hypothèse des documents dans l'interprétation de certains récits (par exemple création, déluge, Joseph vendu par ses frères, plaies d'Égypte) ou dans l'histoire de certaines évolutions législatives, peut-être se révélera-t-elle capable de mieux embrasser la totalité des faits littéraires, historiques et archéologiques; l'énigme du Pentateuque ne sera pas du reste résolue à bref délai. Du point de vue théologique, il va sans dire que M. Heinisch considère ces additions et compléments postmosaïques comme œuvre d'un auteur inspiré, sauf certaines gloses et explications textuelles de moindre importance.

Le commentaire de M. Junker, plus étroitement fidèle au caractère de vulgarisation de la collection, est plus succinct et moins approfondi que

celui de M. Heinisch. La partie essentielle de la courte introduction est une intéressante histoire de la critique du Deutéronome, depuis De Wette (1805) jusqu'aux divers essais d'après guerre, hypercritiques avec Hölscher (1923) ou plus conservateurs avec Staerk (1924), Löhr (1925), Sternberg (1928); l'anglican Welch (1932) n'est pas mentionné; la recherche catholique est étudiée à part, spécialement le commentaire du P. de Hummelauer (1901), très estimé par M. Junker. Lui-même se défend de vouloir proposer une théorie précise sur l'origine et l'évolution du Deutéronome; il juge : « dass es bei dem heutigen Stand der Forschung nicht Aufgabe der katholischen Exegese sein kann, eine genaue Theorie über den Ursprung und die Entwicklung des Dt aufzustellen. Eine solche könnte nur vorläufigen Wert haben ». Il se contente d'une part de poser nettement en tête de son ouvrage l'affirmation traditionnelle de l'origine mosaïque (cf. p. 2, 15 suiv., 17 suiv.), d'autre part de montrer (à la lumière des principes de Hummelauer et de Hoberg) que celle-ci est compatible avec une évolution des lois deutéronomiques et avec des enrichissements postérieurs de la partie parénétique. Ces indications assez vagues s'éclairent dans divers passages du commentaire, par exemple de Deut. XVII, 14-20. Cependant, ce n'est pas aux discussions critiques d'origine des lois, non plus qu'à des études synthétiques de théologie ou d'histoire que le commentaire s'attache de préférence; il vise seulement à faire comprendre aux lecteurs non spécialistes le sens du texte biblique, replacé dans son contexte historique. J. Levie, s. i.

* **I. Hylander.** *Der literarische Samuel-Saul-Komplex (1. Sam. 1-15) Traditionsgeschichtlich untersucht.* Inaugural-Dissertation. Uppsala, Almqvist et Wiksell, 1932, (24 × 16 cm.), XIV-336 p.

M. Hylander appartient à l'école plus moderne, qui, dans l'examen des documents bibliques, ne se contente pas de la critique littéraire mais analyse le fond même des récits et en recherche l'origine première. Il s'agit de remonter le cours des transformations successives, qui se sont opérées dans des milieux souvent fort différents. Peut-être aboutira-t-on à un premier fait historique, qui est censé être le point de départ des traditions divergentes postérieures.

On comprend que ce procédé expose le critique à bâtir hypothèses sur hypothèses et ne saurait guère conduire à la certitude. M. Hylander lui-même ne donne ses conclusions que comme des probabilités, et avoue attacher moins d'importance à la réalité des événements racontés qu'à la réalité du développement religieux en Israël. En dépit, et peut-être à cause de ses analyses trop sagaces et de ses déductions trop serrées, le lecteur reste perplexe et se demande si le texte biblique supporte une argumentation aussi rigide.

Tout le monde accorde que la structure des quinze premiers chapitres du premier livre de Samuel est assez complexe et suppose des documents antérieurs. Il se peut que le point de vue de ces écrivains antiques ne soit pas toujours le même : il ne s'ensuit pas qu'il y ait opposition dans les concepts; et on ne peut pas les assimiler à des historiens occidentaux du XX^{e} siècle après Jésus-Christ, et les traiter avec la même rigueur.

M. Hylander a le mérite de poser des problèmes nouveaux et de suggérer maintes fois des conjectures originales. Ses conclusions ne s'imposent pourtant pas à la critique. La triple tradition benjaminite, danite et jabésite admise par lui, et qui dans son évolution religieuse nous fait descendre de l'époque de Salomon jusqu'aux temps post-exiliens pour y subir alors une transformation plus radicale que jamais, constitue dans son ensemble un postulat littéraire non prouvé. Nous ajoutons que le faible résidu historique que l'auteur consent à reconnaître est déconcertant pour la critique elle-même. En fait la puissante personnalité de Samuel a exercé une influence prépondérante sur les destinées d'Israël. C. H.

J. Keulers. *Jeremias.* Coll. Bijbelsche monographieën. Ruremonde, Romen, 1933, (24 × 16 cm.), 192 p. Prix : 40 frs.

A. Van den Born. *Ezechiël de profeet van de Balylonische gevangenschap.* Même collection. Ruremonde, Romen, 1933, (24 × 16 cm.), 192 p. Prix : 40 frs.

J. Kroon, S. I. *Isaias.* Même collection. Ruremonde, Romen, 1933, (24 × 16 cm.), 192 p. Prix : 40 frs.

M. le professeur Dr Keulers a pris l'initiative de faire revivre, dans une série de monographies, toute l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le plan est grandiose. On ne se contentera pas de remettre sur la scène les personnages les plus marquants, et de décrire leur action personnelle en notant loyalement leurs défauts et leurs qualités ; on nous fera pénétrer dans l'ensemble du mouvement religieux, social et politique, qui caractérise les diverses périodes de l'histoire biblique. De plus M. Keulers, qui s'adresse hardiment au lecteur moderne, compte étudier, à la lumière de la Bible, les problèmes les plus actuels, entre autres la question sociale et économique, la position qui revient à la femme, etc.

La tâche n'est pas aisée. Outre la connaissance approfondie des textes sacrés, il faut percevoir la marche progressive des idées politiques, sociales et religieuses dans Israël et dans le monde profane. Des principes clairs et fermes doivent guider toutes les recherches, et, sans tomber dans une critique aventureuse, il faut discerner les conclusions avérées. On ne peut qu'applaudir à cette initiative hardie. Disons aussitôt que les trois premières monographies répondent aux promesses.

Le R. P. Kroon, S. I. nous présente un Isaïe bien vivant; et malgré les difficultés critiques spéciales qui s'attachent au livre portant le nom du grand prophète du VIIIe siècle, il parvient à dégager l'idée essentielle qui en domine tout le contenu : Dieu seul est grand dans le présent et dans l'avenir messianique qui se découvre à nos regards.

M. le professeur Dr Keulers nous initie lui-même à l'action prophétique de Jérémie. La destinée de celui-ci fut tragique : patriote ardent, il fut contraint par Jahvé d'annoncer la ruine de son pays et de son peuple. Ce fut un drame poignant qui se joua dans le plus intime de son âme, et qui l'exaspéra bien des fois. De larges extraits nous font sentir dans toute leur véhémence l'angoisse du prophète.

M. le Dr van den Born nous présente le grand prophète de l'exil : Ézéchiel. Il n'est pas facile de saisir la physionomie propre de ce prédicateur de pénitence, qui nous fait songer à Jean-Baptiste, et qui dans ses visions présage comme lui la restauration et l'avènement du règne de Dieu. Bien des questions se posent ici; et le lecteur saura gré à M. van den Born de la netteté de son exposé.

Nous souhaitons le meilleur succès à toute la série des monographies bibliques : les trois premières méritent le plus haut intérêt. C. H.

* **A. Lamorte.** *Le livre de Qoheleth. Étude critique et philosophique de l'Ecclésiaste.* Paris, Fischbacher, 1932, (25 × 17 cm.), 232 p. Prix : 35 frs.

L'étude de M. Lamorte se présente comme une réhabilitation de l'Ecclésiaste, injustement dénigré par bien des critiques. Sans doute il y a dans l'Ecclésiaste un certain nombre d'apparentes contradictions; et un pessimisme découragé y semble parfois la note dominante. De plus un vocabulaire particulier, et un style concis, plein d'ellipses peuvent donner au livre une allure un peu énigmatique. Il n'en est pas moins vrai qu'au jugement de M. Lamorte, qui est un protestant croyant, nous avons affaire à un écrit hautement religieux et inspiré par Dieu.

Il est à noter que chez les Juifs l'Ecclésiaste faisait partie des livres sacrés bien avant les contestations dont il fut l'objet en l'an 90 de notre ère, au synode de Jamnia : déjà un siècle *avant* Jésus-Christ, sa canonicité était reconnue.

D'après M. Lamorte il ne saurait être question d'une origine salomonienne : la langue du livre s'y oppose. Elle fourmille en effet d'aramaïsmes, de mots hébreux qui ne se rencontrent que dans les derniers écrits hébraïques (Esdras, Paralipomènes, Esther), et de mots néo-hébreux employés seulement dans la Mischna. Il ne faut pas cependant retarder la composition jusqu'aux Séleucides et même jusqu'au règne de Jean Hyrcan (135-104 av. J.-C.). M. Lamorte préfère dater l'Ecclésiaste du temps du prophète Malachie vers le milieu du Ve siècle. Suivant un procédé habituel aux auteurs sapientiaux, le livre se place sous le patronage de Salomon, qui était resté dans l'imagination populaire le type du sage.

M. Lamorte maintient énergiquement, et malgré les difficultés que la chose comporte, l'unité de composition et refuse l'hypothèse de la pluralité des auteurs. A cet effet il propose un plan de l'Ecclésiaste, qui à tout le moins atténue les anomalies qui frappent le lecteur.

Avec la même énergie, il s'oppose à l'idée d'une infiltration de la philosophie grecque. A son sens le livre est un authentique monument de la sagesse hébraïque; et M. Lamorte fait sien le jugement porté par un autre protestant, M. Lods, sur l'auteur de l'Ecclésiaste : — « Il appartient, écrivait celui-ci, à cette phalange de grands croyants, qui dans l'ancienne Alliance, ont lutté pour sortir des contradictions de leur foi imparfaite, et s'élever à cette foi que devait apporter Jésus de Nazareth. D'autres l'ont pressentie plus clairement; mais bien peu ont aussi amèrement souffert de l'insuffisance de l'ancienne ». C. H.

W. O. E. Oesterley. *II. Esdras. (The Ezra Apocalypse)*. Londres, Methuen, 1933, (22 × 14 cm.), XLVIII-194 p. Prix : 15 sh.

Conformément au but des *Westminster Commentaries*, cet ouvrage vise avant tout le public cultivé anglais, clergé et laïcs. Le texte commenté est celui de la *Revised Version* (anglaise) *of the Holy Scriptures*, édité d'après la Bible de Genève par l'University Press d'Oxford et celle de Cambridge, ce qui explique le choix du titre : *II. Esdras*, en réalité livre IV (apocryphe) d'Esdras de la Vulgate, auquel certains manuscrits latins ont annexé deux ajoutes (chap. I-II et XV-XVI) unanimement rejetées par les critiques. M. Oesterley a bien dû maintenir ces dernières dans son commentaire, mais les a laissées, à juste titre, sans examen dans son introduction. Comme pour les autres commentaires de la collection, l'attention est accordée avant tout non à la critique textuelle mais à l'interprétation et explication doctrinale. Excellent connaisseur de la littérature des pseudépigraphes, M. Oesterley a certainement aussi le talent de présenter sous une forme brève et claire l'aperçu d'ensemble d'une question. Tout en admettant l'existence de quatre sources ajustées plus ou moins heureusement par le rédacteur : III-X; XI-XII; XIII; XIV, il rejette pour la section III-X l'hypothèse des quatre interpolations eschatologiques, autrefois avancée par Kabisch et maintenue par Box. Les conclusions de l'examen des rapprochements néo-testamentaires sont modérées. Nous regrettons assez vivement que M. Oesterley ait ignoré — du moins, à ce qu'il semble — l'étude doctrinale de Jos. KEULERS, *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches*, 1922 (= *Biblische Studien*, XX, 2-3), la plus soignée et la plus complète parue sur le sujet. Le livre IV d'Esdras, de doctrine élevée et de lecture attrayante constitue une des meilleures productions du genre apocalytique. Le commentaire de M. Oesterley est donc le bienvenu. CH. MARTIN, S. I.

Fr. Wutz. *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*. Coll. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament. Neue Folge. 9 Heft. Stuttgart, Kohlhammer, 1933, (24 × 16 cm.), VI-396 p. Prix : 30 Mk.

J. Ziegler. *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*. Coll. Alttestamentliche Abhandlungen. XII. Band. 3 Heft. Munster, Aschendorff, 1934, (24 × 16 cm.), VIII-220 p. Prix : 11,40 Mk.

Le présent travail de M. Wutz fait partie d'un ensemble d'études publiées sous la direction de M. le Professeur Kahle et qui ont pour but l'établissement de la grammaire de l'hébreu prémassorétique. L'intention de l'auteur était d'arriver à retrouver — en se basant sur les transcriptions du texte hébreu prémassorétique préalablement relevées tant dans la version des LXX elle-même (en fait la principale source) que chez les différents auteurs jusqu'à l'époque de saint Jérôme — les éléments de la langue qui permissent d'établir cette grammaire. On peut à peine se représenter l'immensité de la recherche, ses risques et ses aléas. Personne de ceux qui connaissent l'aridité de tels travaux et l'acribie qu'il faut déployer à l'occasion de chacun des innombrables détails dont ils sont tissés ne s'étonnera que M. Wutz, si bien préparé qu'il

fût à sa tâche, entre autres par ses études sur le texte des Psaumes et sur l'Onomastique de saint Jérôme, ait peiné une grande partie de sa vie à mettre sur pied l'ouvrage. La première livraison parut en 1925; la seconde, fort considérable il est vrai, l'a suivie à près de dix ans de distance. Les conclusions que M. Wutz développait dans sa première partie provoquèrent une très forte attention. L'examen des textes avait conduit l'auteur à une constatation inattendue et qui, si elle se fût confirmée, eût été vraiment d'une importance fondamentale (p. 5) pour la critique textuelle de la recension des LXX. Cette version n'aurait pas été faite immédiatement sur le texte hébreu mais sur une ou des transcriptions en caractères grecs, transcriptions d'ailleurs faites avec un rare talent et possédées par les traducteurs en d'excellents archétypes manuscrits. Bien des passages du texte des LXX restés jusqu'ici obscurs ou incompréhensibles deviendraient clairs si l'on tenait compte du fait. M. Wutz en a relevé un certain nombre auxquels l'hypothèse donne un sens fort plausible. Du même coup aussi se serait révélé un groupe d'écrits bibliques ignoré jusqu'ici et dont il aurait fallu désormais tenir compte pour la critique textuelle des Livres Saints. Reconnaissons toutefois que les recenseurs de l'ouvrage de M. Wutz n'ont montré généralement aucun enthousiasme à adopter l'hypothèse, qu'ils trouvent avancée sans preuves convaincantes. M. J. Fischer, en tout cas, l'a combattue dans une série de contre-épreuves faites sur de nombreux livres de l'Ancien Testament (Cfr la préface de son étude *In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor?* dans les *Beihefte* de la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 56, Giessen, 1930), et M. Ziegler, dont nous analysons ci-après le récent travail, et d'autres encore, se sont trouvés d'accord avec lui. Mais même si l'affirmation de M. Wutz ne rencontre pas la faveur espérée, son travail est loin d'avoir perdu toute sa valeur. Sur un nombre extrêmement considérable de passages obscurs des LXX (cfr la *Stellenverzeichnis*, p. 526-529) il fournit des comparaisons, des hypothèses, des solutions. Toutes ne sont pas neuves, la plupart non plus ne seront probablement pas retenues, mais l'exégète spécialisé dans la critique textuelle devra au moins presque toujours les prendre en considération. Pour l'étude de l'hébreu prémassorétique lui-même, le travail représente un progrès considérable. Dans sa seconde partie tout spécialement, c'est-à-dire dans l'essai de reconstitution du texte hébraïque, l'auteur aboutit, par l'analyse des confusions et imitations de consonnes, à des conclusions intéressantes relatives à la paléographie hébraïque prémassorétique. Ces phénomènes seraient l'indice d'un *ductus* intermédiaire entre les *ductus* égypto-araméen et palmyrénien, qui fixerait dans un groupe palestino-araméen, plus rapproché toutefois du palmyrénien que de l'égypto-araméen, l'origine du texte hébreu prémassorétique qui aurait été à la base de la version des LXX. M. Wutz décèle aussi dans certaines de ces confusions et mutations de consonnes un argument en faveur de sa *Transkriptions-theorie* qu'il n'abandonne donc pas. Mais nous ne pouvons personnellement que lui donner acte de ces nouveaux arguments et laisser à d'autres plus compétents le soin de porter sur eux un jugement vraiment critique.

M. Ziegler, dans ses présentes « Études » sur le livre d'Isaïe d'après la version des LXX, a déjà pu prendre connaissance de ces nouveaux arguments de M. Wutz; il ne semble pas toutefois s'être laissé émouvoir par eux, puisqu'il

n'estime plus nécessaire, après la contre-épreuve de M. Fischer, de porter son attention sur ce point débattu. Ses « Études » examinent, en autant de chapitres, un nombre limité de problèmes relatifs au texte d'Isaïe (LXX). Les premières visent en fin de compte à faire un peu de lumière dans l'importante question de savoir si vraiment le ou les traducteurs d'Isaïe (car M. Ziegler n'ose se prononcer) ont eu devant les yeux une recension hébraïque différente de celle représentée par le texte massorétique et si oui, dans quelle mesure. La lecture de ces chapitres laisse, à notre avis, la conviction que ce problème est trop complexe et trop dépourvu de données *solides* pour qu'on puisse jamais y répondre d'une manière vraiment satisfaisante. Des quatre dernières études on retiendra plus spécialement l'ultime, où nombre de termes grecs géographiques, métrologiques, juridiques, etc... employés par les traducteurs sont mis en parallèle avec la terminologie des papyri égyptiens mettant ainsi en relief *l'alexandrinisch-ägyptisch, Hintergrund des Is-LXX*.

CH. MARTIN, S. I.

* **A. Bertholet.** *Die Religion des Alten Testaments*. Coll. Religionsgeschichtliches Lesebuch. Heft 17. 2e éd. Tubingue, Mohr, 1932, (23 × 16 cm.), VI-144 p. Prix : 5,60 Mk.

Voici un livre de lecture, qui, dans l'intention de l'auteur, doit par les textes mêmes de la Bible faire saisir sur le vif l'évolution religieuse en Israël.

Parti du culte primitif des sources, des arbres, des montagnes, etc., le jahvisme serait arrivé, par des transformations successives, à la religion épurée des prophètes, qui elle-même ouvre la voie à l'universalisme messianique.

Depuis longtemps on a dit que par l'Écriture on peut tout prouver, même ce qui est en opposition avec les affirmations les plus nettes des écrivains sacrés. Il suffit de jongler adroitement avec les textes, et de les grouper dans un ordre déterminé et sous des rubriques appropriées. Nous en avons un exemple frappant dans le « livre de lecture » de M. Bertholet.

L'auteur ne tient aucun compte de la différence, qui, au seul point de vue littéraire, distingue les récits dont il cite des extraits. Les livres poétiques, historiques, prophétiques et didactiques sont mis sur le même plan et sont expliqués de même. Ainsi les psaumes, Job, le Cantique des Cantiques sont, avec Amos ou Jérémie, chargés d'élucider les récits de la Genèse ou des livres de Samuel.

La diversité des documents bibliques, qui a tant exercé la sagacité des critiques, semble pareillement inexistante pour M. Bertholet : tous les textes sont accueillis avec la même faveur, dès qu'ils peuvent rentrer dans le cadre évolutionniste. Il y a plus. La langue des livres sacrés, qui, comme toutes les langues, garde les vestiges des âges passés, est censée immuable; et les formules anciennes d'origine cananéenne sont utilisées, comme si elles reflétaient les concepts religieux israélites. A ce compte, on pourrait, en se fondant sur les noms que nous donnons aux sept jours de la semaine, démontrer que les chrétiens du vingtième siècle ont gardé le culte des astres et un polythéisme latent.

Dans sa préface, M. Bertholet nous avertit qu'il ne s'est laissé guider par

aucun intérêt dogmatique : il n'a eu en vue que la théorie de l'évolution religieuse. Cet apriorisme, qui n'est qu'un dogmatisme à rebours, est le grand défaut de son livre. C. H.

Fr. Stier. *Gott und sein Engel im Alten Testament.* Coll. Alttestamentliche Abhandlungen. XII Bd. 2 Heft. Munster, Aschendorff, 1934, (24 × 16 cm.), XVI-158 p. Prix : 7,70 Mk.

Nous signalons volontiers l'étude consciencieuse que M. Stier consacre à la question si souvent débattue de l'ange de Jahvé. Un examen minutieux et une discussion sévère des textes témoignent d'une rigueur exégétique à laquelle il convient de rendre hommage.

L' « ange de Jahvé » est-il toujours dans l'Ancien Testament présenté comme une simple créature ? M. Stier répond *oui.* D'après lui l'ange de Jahvé est un mandataire, qui parfois prend à son compte le message dont il fut chargé; c'est là un raccourci littéraire, qui ne permet pas d'identifier l'intermédiaire avec Jahvé lui-même. L'ange est et reste toujours le simple porte-parole de Dieu.

Quelques passages, il faut le reconnaître, s'accommodent mal de cette explication. Ainsi dans l'histoire de l'ânesse de Balaam (*Num.* XXII, 22 suiv.), *Elohim* et *Jahvé* alternent avec *l'ange de Jahvé.* Dans les Juges (*Jud.* XIII), l'ange de Jahvé qui annonce la future naissance de Samson semble bien être Jahvé lui-même, qu'on ne peut voir sans mourir (vv. 18-23). Au ch. VI du même livre Gédéon éprouve la même crainte en reconnaissant l'ange de Jahvé. Et au ch. XVI de la Genèse, l'ange de Jahvé, qui apparaît à Agar ne semble guère non plus se distinguer de *Jahvé* et de *El* (v. 14). Il n'est pas facile de préciser la portée de cette apparente identification.

Quelques exégètes ont pensé que primitivement aucun ange ou intermédiaire n'était signalé dans le texte : ce serait la conception théologique d'un Dieu transcendant, que personne ne vit jamais (*Jo.* I, 18), qui aurait fait attribuer plus tard à un ange les apparitions divines de l'Ancien Testament. M. Stier n'admet pas cette hypothèse; mais il faut avouer que la difficulté exégétique n'est pas pleinement résolue par lui.

Avec M. Stier nous pensons que mieux vaudrait dans l'interprétation du texte parler d'*un* ange de Jahvé, et que le messager divin n'est pas nécessairement toujours le même. Il est conçu à la manière orientale, comme un des assistants les plus rapprochés du trône de Dieu.

C. H.

F. Blome. *Die Opfermaterie in Babylonien und Israël. I. Teil.* Coll. Sacra Scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata. 4. Rome, Institut biblique, 1934, (23 × 16 cm.), XX-470 p. Prix : 87 lires.

Cet ouvrage, édité par l'Institut biblique pontifical de Rome, est la thèse doctorale présentée par l'auteur aux Facultés catholiques de l'Université de Tubingue. Les exégètes seront heureux d'y trouver une riche documentation, qui leur permettra d'apprécier nettement le caractère propre du sacrifice en Israël.

Une comparaison détaillée avec les sacrifices des autres peuples s'impose

à cet effet, et M. Blome s'est attaché surtout à étudier les rites sacrés chez les Babyloniens. Dans un ordre méthodique, il examine les diverses oblations qui y étaient présentées à la divinité. Les renseignements qu'il nous fournit sont puisés aux sources les plus authentiques et une critique sévère lui permet de discerner les éléments essentiels. Il devient possible dès lors d'établir une comparaison avec les passages parallèles de la Bible; et la conclusion qui s'en dégage est toute à l'avantage du sacrifice jahviste en Israël.

On a souvent répété que le code sacrificiel de la loi mosaïque est ce qu'il y a de plus païen dans l'Ancien Testament. Il faut s'entendre sur le sens de cette formule. Il est manifeste en effet que nous y trouvons des formes cultuelles, dont l'allure extérieure devait offrir des analogies multiples avec celles des nations païennes : Moïse n'a pas créé de toutes pièces un rituel nouveau. Il s'est contenté d'adapter les pratiques cultuelles du temps aux exigences de la religion jahviste : il les a épurées, simplifiées et spiritualisées. Bien des fois la portée symbolique est clairement marquée, comme par exemple dans les cérémonies du grand jour de l'expiation. Et c'est là que la supériorité du sacrifice en Israël s'affirme avec netteté. Rien n'est plus opposé à la saine critique que de conclure d'une simple ressemblance extérieure à une assimilation complète.

Il est d'ailleurs aisé de constater que le rituel mosaïque réduit les prescriptions du rituel babylonien, et met en relief les dispositions intérieures du sacrificateur. L'essentiel est moins la chose offerte que l'esprit dans lequel se fait l'oblation : le culte s'oriente dès les temps antiques vers le culte futur en esprit et en vérité.

La question des sacrifices humains est traitée par E. Blome dans toute son ampleur et en utilisant les découvertes les plus récentes. Les passages difficiles, entre autres Ézéchiël XX, 25 et suiv., sont discutés loyalement. Particulièrement intéressante est l'étude sur l'anathème prononcé contre les Cananéens, sur les sacrifices de fondation, sur le meurtre rituel des premiers-nés, etc. Pour tout esprit non prévenu, il ressort des données bibliques que la religion jahviste condamne le sacrifice humain. Cette pratique est venue du dehors et ne fut jamais légitime en Israël.

M. Blome nous annonce un second volume qui doit compléter encore la documentation présentée dans sa thèse doctorale : tous les exégètes lui en sauront gré. C. H.

* **K. Hj. Fahlgren.** *Sedaka, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament.* Uppsala, Almqvist et Wiksells, 1932, (25 × 16 cm.), IV-270 p.

Cette étude de M. Fahlgren mérite l'attention : elle est louable dans sa méthode et conduit à des conclusions dont l'exégète doit tenir compte.

Pour préciser le concept qui dans l'Ancien Testament se cache sous le mot *sedaka* (justice), une analyse rigoureuse des textes y est seule admise : toute spéculation évolutionniste se trouve écartée. Le sens se déduit uniquement du contenu même des divers passages. L'auteur s'interdit presque toujours une comparaison quelconque avec d'autres religions de l'antiquité :

il estime non sans motif que la pensée israélite doit se dégager des écrits des Israélites eux-mêmes. Toute autre méthode est aventureuse et expose à de singulières méprises.

Le terme *sedaka* et d'autres qui rendent des concepts apparentés désignent d'une façon générale ce qui est bon et honnête dans les relations des hommes entre eux, et dans leurs rapports avec Dieu. L'élément moral y est toujours. Toutefois une notion importante s'y ajoute : celle de la solidarité qui unit tous les membres de la collectivité : manquer à la justice c'est manquer aux règles imposées par cette solidarité. Jahvé, qui a conclu une alliance avec Abraham et ses descendants, récompensera le juste fidèle à son devoir et punira le délinquant qui rompt l'équilibre moral du peuple élu.

Cette idée de solidarité précise et limite la portée de la *sedaka*. Ce qui est mauvais à l'égard d'un Israélite peut être juste quand il s'agit d'un étranger. Il s'ensuit que la justice a quelque chose de relatif, et n'oblige guère que les Israélites dans leurs rapports entre eux et avec Jahvé.

S'il en est ainsi, comment se fait-il que Dieu règle aussi la conduite à tenir à l'égard des étrangers ? Joseph, par exemple, croyait pécher *contre Dieu* en cédant aux sollicitations de la femme de Putiphar. Il est très vrai que la solidarité fixe des devoirs spéciaux; mais la justice morale garde partout, dans son principe, quelque chose d'absolu.

M. Fahlgren consacre des pages intéressantes à un problème qui a déconcerté les Israélites : il s'agit du malheur immérité qui frappe les justes. On sait que Jahvé, dans l'alliance conclue au Sinaï, sanctionnait ses lois par des récompenses et des punitions d'ordre temporel. Dans ses promesses et ses menaces, il visait la collectivité d'Israël *comme telle*. Mais il arriva un moment où on voulut les appliquer aux *individus*. Alors surgit la question : comment un juste peut-il être malheureux ? et comment le pécheur peut-il jouir de la prospérité ?

Les diverses solutions sont examinées par M. Fahlgren. La plus belle réponse se trouve certes dans la doctrine de la substitution appliquée au *servus Jahvé* dans le chapitre 53 d'Isaïe. Le chrétien y reconnaît l'annonce du sacrifice de la croix, qui a racheté le monde. C. H.

B. Ubach, O. S. B. *La Biblia. Illustració pels monjos de Montserrat. XXIV-2. L'Exode; El Levitic.* Monastère de Montserrat, 1934, (28 × 21 cm.), 348 p., nombreuses planches. Prix : 2 Liv. sterl.

Voici le second volume d'une remarquable collection annoncée ici en mai 1932 (p. 477). Rappelons que les moines de Montserrat, à côté de leur grand commentaire de la Bible en langue catalane, ont entrepris d'éditer un commentaire « illustré », fournissant pour les divers livres de l'Écriture Sainte des reproductions archéologiques, géographiques, folkloriques, des cartes et des plans qui permettent d'éclairer et d'interpréter concrètement le texte sacré. Le 1er volume était consacré à la Genèse. Le 2e est consacré à l'Exode et au Lévitique; il comprend 164 planches, chaque planche présentant un nombre varié de photographies, le plus souvent 4 ou 5.

Le plan était audacieux; le P. Ubach, qui en est l'initiateur, l'a envisagé d'emblée dans toute son ampleur; voyages personnels d'exploration et de

photographie (encore en 1932), information étendue sur les recherches archéologiques jusqu'aux plus récentes (cfr p. 62 l'utilisation des travaux de M. Bourdon, *Rev. Bibl.* 1932, s'ajoutant à ceux de M. Clédat, 1919; p. 94 suiv. l'utilisation de l'ouvrage de F. S. Bodenheimer et O. Theodor (1929) *Ergebnisse der Sinaï Expedition;* p. 112 utilisation des inscriptions de Serabit el -Khâdem découvertes en 1931); exposé objectif des diverses hypothèses avec présentation des gravures se référant à chacune d'entre elles (par exemple les 4 hypothèses principales sur le lieu du passage de la Mer Rouge sont envisagées p. 52 à 64 avec tout le matériel de gravures utiles dans chaque cas; de même p. 72-74 les 2 identifications proposées de Mara; p. 78-80 celles d'Elim; p. 236 les huit reproductions, par divers exégètes, du costume du grand-prêtre); enfin choix très varié de gravures (si l'on retrouve évidemment quelques clichés classiques de l'American Colony, de Raad à Jérusalem ou du Dictionnaire de la Bible de Vigouroux, bien d'autres sources de renseignements ont été utilisées et très nombreuses sont les photographies originales du P. Ubach).

La disposition est pratique : la page de droite contient les gravures, celle de gauche donne des explications nécessaires, les références bibliques, les renvois bibliographiques utiles, etc.

Le tout est en langue catalane. Nous regrettons sincèrement que les éditeurs ne se décident pas à publier le texte explicatif en plusieurs langues ce qui serait facile vu qu'il est d'ordinaire assez court, ou tout au moins ajoutent au texte catalan une traduction latine; leur ouvrage mérite d'être universellement utilisé. On peut regretter aussi que les gravures n'aient pas toute la finesse et la netteté désirables; d'ordinaire la photographie semble avoir été excellente mais le mode de reproduction n'est pas assez parfait.

Nous souhaitons à l'ouvrage la plus large diffusion, malgré son prix élevé; il est unique en son genre, et a été conçu et réalisé de façon magistrale.

J. Levie, s. i.

H. Granqvist. *Marriage Conditions in a Palestinian Village.* Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum. III. 8. Helsingfors, Akademische Buchhandlung, 1931, (24 × 17 cm.), 200 p. Nombreux plans. Prix : 75 Mk. (monnaie finlandaise).

Intéressante monographie sur les coutumes qui en Palestine régissent le mariage Un travail d'ensemble est impossible pour un pays dont la population n'est pas homogène et vit, suivant la diversité des contrées, dans des conditions fort différentes. L'auteur a donc restreint ses investigations au village arabe d'Artas, au sud de Bethléem; et, avec une scrupuleuse exactitude, y a contrôlé toutes les unions qui furent contractées depuis cent ans. Sans doute on ne peut pas généraliser les conclusions qui s'en dégagent. Telles qu'elles se présentent cependant, elles jettent parfois une lumière inattendue sur certains récits bibliques, par exemple celui des mariages de Jacob au chapitre 29 de la Genèse. L'Orient y apparaît singulièrement immuable dans ses traditions séculaires. C. H.

ARCHÉOLOGIE ET ART CHRÉTIEN

A. Grenier. *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine. vol. VI. Archéologie gallo-romaine. II^e partie. L'archéologie du sol. 1-2.* Paris, Picard, 1934, (23 × 14 cm.), 1096 p. Prix : 130 frs.

Nous avons rendu compte en 1932 (p. 904) de la première partie de l'*Archéologie gallo-romaine* qui portait comme sous-titre : *Généralités. Travaux militaires*, et nous avons payé un juste tribut d'hommages à l'érudition et à la méthode de M. Grenier. Voici qu'en une année paraissent les deux tomes de la deuxième partie, réunis sous la rubrique générale : *L'archéologie du sol*, et dont le premier étudie les *routes*, tandis que le second traite de la *navigation* et de *l'occupation du sol*.

Il est naturel qu'à propos des routes l'auteur s'attache à leur construction, à leurs diverses catégories, à leur structure, à leur histoire, à leur chronologie et qu'il nous parle des milliaires, des indicateurs routiers et des documents itinéraires célèbres (Table de Peutinger, etc.). Mais on remarquera spécialement le chapitre intitulé : *La toponymie des voies romaines*, où sont groupés par exemple les noms de lieux provenant du folklore des voies romaines, ceux qui évoquent l'aspect du chemin, etc. Notons aussi le chapitre XI : *Les routes antiques dans les cités de la Gaule romaine. Sommaire bibliographique.* En attendant la *carte archéologique de la Gaule*, préparée sous la direction de M. A. Blanchet, M. Grenier se contente de nous donner ici des listes bibliographiques et des cartes empruntées aux auteurs les plus sûrs. Ces pages, avec les 24 cartes qui les illustrent, rendront de grands services aux historiens.

Dans le tome deuxième, outre les chapitres relatifs au réseau fluvial, aux ports de mer, aux ports fluviaux et canaux, et au personnel de la navigation, le lecteur remarquera le XVI^e, intitulé : *Le matériel de la navigation*, c'est-à-dire surtout des tonneaux et des amphores destinés à transporter le vin, et le XVII^e : *Les sceaux de commerce*.

Le titre de la dernière section : *L'occupation du sol*, est plus vague que ceux des deux premières. Elle nous introduit dans les *oppida* et les *vici*, puis dans les habitations qui y furent élevées, surtout dans les *villas*. Vient ensuite l'étude des domaines ruraux et de la vie industrielle, en particulier des carrières.

C'est une vraie histoire de la civilisation de la Gaule romaine que nous trouvons dans ces trois volumes. Elle ne fera nullement double emploi avec l'œuvre capitale de C. Jullian. Elle se présente à nous sous une forme plus technique, plus érudite. Elle n'envisage naturellement pas tous les problèmes qui se posaient à l'historien de la Gaule. Disons qu'avec ces deux remarquables travaux d'ensemble l'historien et l'archéologue disposent maintenant de répertoires des plus précieux. É. DE MOREAU, S. I.

V. Schultze. *Grundriss der christlichen Archäologie.* 2^e éd., Gütersloh, Bertelsmann, 1934, (23 × 16 cm.), XII-106 p. Prix : 4,50 Mk.

Voici près de quarante ans que le D^r Schultze s'est fait un nom dans l'archéologie chrétienne par la publication de son ouvrage : *Archaeologie der*

altchristlichen Kunst, Munich, 1895. Aussi revendique-t-il l'honneur d'avoir introduit cette jeune science dans les salles de cours en Allemagne.

Le petit volume que nous présentons aujourd'hui n'est qu'un résumé, un *Grundriss*, en seconde édition. Pour grouper ainsi en cent pages toute l'histoire artistique de sept siècles, il fallait évidemment être maître de son sujet. L'exposé brille par sa plénitude, sa concision et son originalité. Plusieurs des exemples et des illustrations choisis ne se rencontrent pas ordinairement dans des manuels de ce genre.

Les six parties du livre sont consacrées à l'architecture, à la peinture (peintures murales d'églises, mosaïques, miniatures et peintures des catacombes), à la sculpture, aux arts mineurs, à l'iconographie et aux monuments funéraires. Ce plan ne nous a pas complètement satisfait : il ne marque pas assez l'évolution de l'art; il réunit dans un même chapitre par exemple les basiliques latines et les basiliques orientales, sans marquer assez leurs différences (on pourrait dire la même chose des mosaïques de Rome et de celles de Ravenne); il expose à des répétitions. On s'étonnera de voir un résumé d'archéologie chrétienne se terminer par un chapitre sur les catacombes.

Nous eussions voulu trouver une mention de la basilique de la *Porta Maggiore* à propos de l'origine de la basilique chrétienne; nous ne pensons pas que les premières églises furent nécessairement d'une seule nef; nous croyons les découvertes de Amwas et de Doura Europos assez importantes pour qu'on ne les oublie pas, même dans un manuel; enfin nous nous permettons d'engager M. Schultze à faire disparaître l'épithète de « grobe » qu'il accole p. 25 à la « Transsubtantiationslehre ».

Cet excellent *Grundriss* rendra, pensons-nous, moins de services aux débutants qu'aux personnes déjà initiées à l'archéologie chrétienne. Pour les premiers il conviendrait au moins de nommer les catacombes principales, le sarcophage de Junius Bassus, etc. É. DE MOREAU, S. I.

O. Schmitt. *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. 1-2-3 Lieferungen.* Stuttgart, Metzler, 1934, (29 × 20 cm.), 384 col, nombreuses gravures. Prix : 5,85 Mk le fascicule.

Ce nouveau dictionnaire d'art comprendra une cinquantaine de fascicules qui formeront quatre volumes.

Son but est de caractériser les monuments de l'architecture, des arts plastiques et industriels, surtout d'après leur signification réelle (*nach ihrer sachlichen Bedeutung*) et leur évolution. Il veut surtout envisager l'aspect archéologique de l'histoire de l'art. Il laisse aux manuels les notices sur les auteurs et les œuvres en particulier ainsi que les aperçus d'ensemble sur l'art des diverses périodes et des divers pays. Au point de vue géographique, il se limite aux régions allemandes, mais ne néglige pas ce qui, ailleurs, peut aider à comprendre l'évolution de l'art allemand. Enfin, chronologiquement, le Dictionnaire étend ses recherches aux siècles compris entre la fin des invasions germaniques et l'époque contemporaine.

Il est difficile de dire, d'après ce programme assez vague, ce que sera le *Reallexikon*. Ses trois premiers fascicules, qui n'épuisent pas encore la lettre A, nous apportent des articles sur *A-O (A-Ω)*, *Aaron*, *Abakus*, *Abel*

und Kain, Abendmahl, Abguss, Ablass, Abraham, Adam und Eva, Adam-Christus, Adler, Adlerkapitell, Agraffe, Ahnengalerie, Ahnentafel, Akademie, Akanthus, Akroterion, Akt, Alabarplastik, Albe, Alexander d. Gr., Allegorie, Allerheiligen, Almanach, Almemor (endroit élevé avec pupitre d'où se lit la Bible dans les synagogues). Après un exposé plus ou moins long, chaque article est suivi de références sur les illustrations et d'une bibliographie. La partie technique semble devoir être particulièrement soignée et utile. Les reproductions d'œuvres d'art sont très nombreuses (121 pour le premier fascicule) et bien résumées. Une trentaine d'auteurs ont signé ces notices, notamment MM. G. Stuhlfauth, Karl Möller, Walter Schürmeyer, Otto Schmidt, le R. P. Braun. É. DE MOREAU, S. I.

W. Elliger. *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst.* Coll. Studien über christliche Denkmäler. 23 Heft. Leipzig, Dieterich, 1934, (24 × 16 cm.), XII-284 p. Prix : 15 Mk.

W. J. A. Visser. *Die Entwicklung des Christusbildes in Literatur und Kunst in der frühchristlichen und frühbyzantinischen Zeit.* Bonn, Carthaus, 1934, (24 × 16 cm.), 198 p.

D. Klein. *St. Lukas als Maler der Maria. Ikonographie der Lukas-Madonna.* Berlin, Schloss, 1933, (23 × 15 cm.), 126 p., 18 planches. Prix : 7,50 Mk.

Voici trois ouvrages sur l'iconographie chrétienne (considérée dans ses différents champs d'application : peinture, sculpture, statuaire, etc.) qui ne manquent pas d'intérêt. Le premier s'attache à reconstituer le développement général de cet art iconographique dans les premiers siècles de l'Église, et les deux autres en examinent des thèmes particuliers : l'évolution de l'image du Christ, des origines jusqu'au début de la période byzantine, et l'histoire de saint Luc peignant la Vierge.

1. M. Elliger avait amorcé sa présente étude par un travail d'approche (paru en 1930 dans la même collection), où il consignait les témoignages des anciennes traditions chrétiennes sur le sujet. On ne pouvait souhaiter meilleure préparation. Dans l'ouvrage d'aujourd'hui l'auteur a rompu, une bonne fois, ce cadre étroit dans lequel souvent encore se meuvent les archéologues, trop uniquement soucieux d'analyser les produits artistiques du point de vue technique de l'art lui-même, sans tenir suffisamment compte des nombreux facteurs, culturels et religieux, au fond les plus essentiels, qui leur ont donné naissance. L'art chrétien est né de la pensée chrétienne, de la piété chrétienne, de la vie chrétienne : il est naturel qu'il en soit tout imprégné, et comme l'un de ses modes d'expression les plus profonds et délicats. Fort de ces principes, M. Elliger s'attaque à la théorie, défendue encore par Styger, que l'art des catacombes n'est que représentatif, non symbolique; il fait aussi appel pour exprimer l'efflorescence du cycle néo-testamentaire et christologique à Rome au début du III^e^ siècle, aux raisons théologiques, encore qu'à ce sujet il nous soit impossible d'admettre avec lui comme un facteur principal de cette efflorescence l'influence des doctrines modalistes en ce milieu. Outre qu'il serait inexact de parler vraiment d'une

domination (Herrschaft) de ces doctrines, elles furent plus affaire d'*école* que de *foi* populaire, et c'est avant tout chez celle-ci que les artistes ont eu l'habitude de chercher leur inspiration pour la décoration des monuments funéraires ou des catacombes. Le sens chrétien n'avait d'ailleurs nullement besoin du « stimulant » modaliste pour voir Dieu dans le Christ. Le modalisme au contraire n'a été qu'un essai d'explication de cette conviction chrétienne. L'explication de l'efflorescence des scènes néo-testamentaires au début du III^e^ siècle nous paraît plus simple. C'est que le Nouveau Testament a été de plus en plus considéré à cette époque, dans la prédication populaire tout comme dans la théologie savante, non seulement comme la suite ou le pendant de l'Ancien, mais comme la *réalité* par rapport à l'ombre, au type, ou au symbole. Tout naturellement donc l'on en vint à montrer les scènes du Nouveau Testament où apparaissaient le mieux, et dans la *réalité* même, l'action amoureuse et protectrice de Dieu — c'est-à-dire ici du Christ — (on remarquera que les premiers thèmes néo-testamentaires sont avant tout les guérisons), qui ne s'était alors exercée que dans l'*ombre* de l'Ancien. Comment au cours de l'évolution iconographique le Christ a été mis de plus en plus à l'avant-plan pour lui-même, le fait ne serait pas difficile à expliquer.

L'auteur examine dans son ouvrage une autre question encore : celle des influences particulières exercées par les principaux centres de culture sur le développement de l'iconographie chrétienne. Dans cette intention il a adopté une description géographique des chapitres : Rome, Syrie, Palestine, Asie-Mineure, Égypte. Pour chacune de ces régions, il examine le degré et le mode d'influence exercés sur le développement iconographique par les conditions culturelles et religieuses (paganisme, judaïsme, christianisme), l'état de nos sources littéraires et monumentales, leurs conclusions. A propos de la question : Rome ou l'Orient, ou encore de l'origine alexandrine de l'art chrétien (Wulff) l'avis de M. Elliger se fait autrement nuancé que celui de quantité de ses prédécesseurs; on ne peut que l'en féliciter. Bien des théories nous apparaissent aujourd'hui avoir été forcées ou excessives dans leur formulation première. Ce livre, très intéressant par nombre de ses vues, facile à lire, bien tenu au courant des questions et de la bibliographie récentes, est de ceux qu'un professeur d'archéologie chrétienne ne manquera pas de lire.

2. La dissertation de M. Visser comprend deux grandes divisions : un recueil des témoignages, ecclésiastiques et hétérodoxes, sur la physionomie du Christ jusqu'au début de l'époque byzantine; en second lieu, une analyse des représentations elles-mêmes du Christ, considérées d'abord avant l'apparition du type « impérial » (le bon Pasteur, Orphée, le Christ dans les scènes bibliques, etc.) puis dans le type impérial; au sujet de celui-ci l'auteur examine en détail successivement l'histoire des insignes impériaux (diadème, sceptre, etc.) puis leur application au type du Christ. La thèse a l'avantage d'offrir un triage et classement considérables de documents relatifs à la question et on en sera reconnaissant à l'auteur. Mais l' « âme » d'une étude archéologique y fait peut-être un peu trop défaut, c'est-à-dire l'examen comparé, minutieux des types et de leurs relations mutuelles. Les parties du travail ne nous paraissent pas non plus toujours bien proportionnées (dix pages sur les témoignages du Nouveau Testament pour reconnaître

son indifférence à décrire la physionomie du Christ, tandis que vingt pages en tout et pour tout sont consacrées à l'ensemble de la description du type pré-impérial). L'un ou l'autre paragraphe est plutôt faible (p. 72-74 par exemple). Pouvons-nous encore signaler un problème à l'auteur? Quand (mais certainement dans la période initiale byzantine) et comment s'est développé le type du Christ enfant reposant sur les genoux de sa mère ou porté dans ses bras? Faut-il le faire dériver du thème de l'Adoration des Mages, etc?

3. La dissertation de Mlle Klein débute par une esquisse rapide sur l'origine et le développement de l'histoire de saint Luc peignant la Vierge et de saint Luc patron des gildes et confréries de peintres. L'auteur, faute de mieux, ne peut que reproduire les témoignages traditionnels (origine byzantine de la légende, attestée pour la première fois au VIe siècle). Puis son récit nous transporte en plein moyen âge et en Occident. A la différence de la dissertation précédente celle-ci se place avant tout au point de vue du discernement des types artistiques et de leur évolution. Il s'en rencontre trois : saint Luc représenté seul (byzantin, le plus ancien); la Vierge et saint Luc (type réaliste attesté pour la première fois chez Roger van der Weyden, mais fort généralisé depuis); enfin la Vierge *apparaissant* à saint Luc (type légèrement postérieur au précédent, fin du XVe siècle, originaire d'Allemagne). Des monographies sur des sujets peu étudiés sont toujours malaisées et supposent de longues et patientes recherches; mais judicieusement circonscrites et menées avec méthode, elles produisent de bons résultats. La présente est du nombre de ces dernières. Ajoutons en terminant à la liste déjà abondante, dressée par l'auteur, des miniatures représentant notre sujet, deux numéros que nous signalent les monumentales publications de M. l'abbé V. Leroquais : le *Paris. Bibl. Nat. lat. 10332* (fin du XVe ou début du XVIe siècle) (*Les livres d'heures...*, t. I, p. LVIII. Paris, 1927) et le Bréviaire de Paris, conservé à la Bibl. publique de Châteauroux, *mss. 2 (B 252)*, f. 373v, « une des œuvres les plus remarquables de la miniature française dans la première moitié du XVe siècle » (*Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. I, p. 320, Paris, 1934). CH. MARTIN, S. I.

Les Merveilles de l'Italie. Les antiquités, les églises, les palais, les trésors artistiques. Pour les étudiants et les touristes. Collection Médicis. Florence, G. Fattorusso, 1932, (24 × 17 cm.), 570 p., 2.939 illustrations. Prix : 100 lires (relié).

Le nombre considérable de reproductions d'églises, de tableaux religieux, inclus dans ce volume nous permet de le ranger sous la rubrique d'art chrétien. C'est incontestablement un merveilleux album. La multiplicité des gravures (en moyenne quatre ou cinq par page), la finesse des photographies (des maisons Alinari et Brogi de Florence, Anderson de Rome), la perfection technique de l'impression (très nette, même pour les plus petites images, et sur beau papier glacé), le choix des sujets (toutes les villes importantes d'Italie sont représentées avec leurs églises, leurs principaux monuments, leurs trésors d'art) font de ce volume un souvenir précieux et fidèle des « merveilles de l'Italie ». L'ouvrage est conçu comme une sorte de

guide illustré du voyageur; à Florence, par exemple, il le conduira successivement au Palazzo vecchio (5 pages, 36 photographies) au baptistère (5 pages, 18 photographies, entre autres des divers panneaux des fameuses portes, des mosaïques de la coupole), à la cathédrale, à son musée et à son campanile, à Santa Croce et aux différentes églises, puis aux couvents (Saint-Marc, par exemple), aux musées (22 pages pour les Uffizi avec 123 reproductions de tableaux), etc. L'Italie est parcourue par provinces, du Nord au Sud, de façon à ne rien omettre d'important. L'art classique y a sa part (7 pages pour Pompéi), la nature aussi (paysages de Naples, de Sorrente, d'Amalfi, etc.). L'ouvrage est édité également en fascicules séparés, que le voyageur trouve aujourd'hui partout en Italie. Ce volume rendra grand service à tous les amis de l'art chrétien ou profane.

J. Levie, s. i.

LITURGIE

C. Callewaert. *Liturgicae Institutiones. Tractatus primus. De sacra liturgia universim.* 3e éd., Bruges, Beyaert, 1933, (25 × 16 cm.), VIII-192 p. Prix : 25 frs.

La deuxième édition de ce premier tome des *Institutiones liturgicae* de Mgr Callewaert a fait l'objet d'un compte rendu détaillé du P. Pauwels, dans le tome LII, 1925, pp. 573-575, de la *Nouvelle Revue théologique*. Il faudrait donc signaler ici les améliorations les plus importantes que présente la troisième. D'après l'auteur lui-même, elles affectent surtout les points suivants : définition de la liturgie; fruits du culte liturgique; histoire des diverses liturgies occidentales dans l'antiquité et au moyen âge; ancien office romain; sources de la liturgie romaine, c'est-à-dire surtout sacramentaires, antiphonaires, *ordines romani*. Mais en réalité presque chaque page du livre porte la trace de remaniements soit dans le texte, soit dans les notes, soit dans les deux. Pour le plan général, l'auteur est resté fidèle à l'ordre admis dès la première édition : définition du culte et de la liturgie; étude de la notion du culte liturgique; histoire de la liturgie; sources de la liturgie romaine; science liturgique et sa méthode. Mgr Callewaert se borne à énumérer les liturgies orientales principales. Dans un ouvrage qui porte le titre de « *Liturgicae institutiones* », on peut s'étonner de cette brièveté.

É. de Moreau, s. i.

L. Eisenhofer. *Handbuch der katholischen Liturgik. II Band. Spezielle Liturgik.* Coll. Theologische Bibliothek. Fribourg en Brisgau, Herder, 1933, (24 × 15 cm.), X-588 p.

Le deuxième volume du *Handbuch der Liturgik* est sorti de presse une année après le premier. Nous possédons donc maintenant une édition mise à jour de cette œuvre considérable, qui avait été commencée par Thalhofer,

et que ce dernier auteur avait revue, en 1912, avec la collaboration de M. Eisenhofer.

Tandis que le tome premier contient l'introduction (Culte et liturgie; la « Liturgik » (1), comme science) et la « Liturgik » en général (Formes de la liturgie catholique; endroits du culte, leur décoration, ornements et vases liturgiques; l'année ecclésiastique), celui-ci est réservé à la « Liturgik » spéciale (Messe; sacrements; sacramentaux; bréviaire). La table des noms de personnes et de choses vaut pour les deux volumes.

Nous ne répétérons pas ici les éloges décernés au *Handbuch* et auxquels nous nous sommes associé dans la *Nouvelle Revue théologique* (1933, p. 376) quand parut le premier volume. Aucun ouvrage n'a l'ampleur de celui-ci. Aucun n'est fait d'après une méthode aussi sûre.

Il nous sera cependant permis d'exprimer le regret que l'auteur ait négligé un bon nombre d'études particulières et qu'ainsi il ne nous donne pas toujours l'état exact des questions. Bornons-nous à quelques exemples.

Sur l'origine du mot « Collecte » (p. 96), il ne connaît pas l'étude de Dom Capelle parue dans la *Revue bénédictine* de juillet 1930. Le savant bénédictin proposait de faire dériver ce terme de *collectio*, employé en Gaule dès le VI^e^ siècle dans le sens de *colligere*, *concludere orationes*. Il n'y voyait donc pas, à la suite de Mgr Duchesne, une oraison dite quand le peuple est rassemblé (*colligere*).

Pour un autre terme « Secrète » M. Eisenhofer se contente de rappeler deux explications qu'il rejette avec raison (p. 150). Il ne dit pas que vraisemblablement le mot *Secreta*, employé d'abord pour désigner une prière gallicane suivant immédiatement les consécrations (*Post secreta*, *Post mysteria*), fut étendu d'abord à tout le canon, puis restreint à la formule qui l'introduit.

Sur la question de la récitation du canon romain à voix basse, l'auteur ne cite aucun travail (pp. 153 et 154). Il en existe cependant. On nous permettra de rappeler que nous avons consacré un article à ce sujet dans la *Nouvelle Revue Théologique* de janvier 1924.

Les scrutins du baptême ont fait l'objet d'une excellente étude de M. A. Dondeyne, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, d'octobre 1932.

Sur l'existence du jeûne eucharistique, le texte de Tertullien *Ad Uxorem*, II, 5, ne prouve rien (Cfr J. M. Frochisse, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de 1932). Quant à la dixième homélie d'Origène sur la Genèse, il m'a été impossible d'y découvrir le moindre argument en faveur de cette pratique.

Sur l'extrême-onction, on s'étonne de ne pas voir allégué le texte fameux de Sérapion de Thmuis, et, sur l'ordre, la *Tradition apostolique* d'Hippolyte.

Enfin le Traité sur le bréviaire romain de Mgr Callewaert paru en 1931 dans ses *Liturgicae institutiones* est complètement oublié.

Il serait facile d'allonger cette liste. É. DE MOREAU, S. I.

(1) Nous n'avons pas en français de substantif correspondant au mot allemand « Liturgik ».

J.-F. Vanderstappen-A. Croegaert. *Caeremoniale. Pars prior. De ministris.* 4e éd., Malines, Dessain, 1933, (24 × 16 cm.), XXIV-402 p. Prix : 35 frs.

La *Sacra Liturgia* de Mgr Van der Stappen, dont la troisième édition remonte aux années 1904-1911, n'a pas cessé d'être très appréciée. Mais l'ouvrage tout entier demande pour le moins une sérieuse mise à jour.

C'est du cinquième volume seulement, c'est-à-dire du *Caeremoniale*, que M. l'abbé Croegaert nous présente ici une quatrième édition. Encore la divise-t-il en deux tomes : celui que nous annonçons ici, consacré aux règles générales et aux ministres, tandis que le suivant sera réservé au célébrant.

M. l'abbé Croegaert a naturellement modifié le texte du *Caeremoniale* d'après les plus récents décrets; en outre, il a introduit des divisions méthodiques dans les règles générales du début; il a prévu, pour chaque ministre, le cas où l'évangile se chante à l'ambon; il a ajouté les règles à observer pour les assistants de l'office de Vêpres quand ils remplissent ensuite, à l'exposition du Saint Sacrement, les fonctions de diacre et de sous-diacre. On trouve encore de-ci de-là quelques autres additions ou modifications. Mais, dans l'ensemble, le *Caeremoniale* de M. Croegaert reste celui de Mgr Van der Stappen. Il a conservé la même numérotation.

Une refonte plus complète eût peut-être été souhaitable en quelques endroits. Ainsi pour les règles générales du début. Ne faudrait-il pas y ajouter quelques paragraphes sur les baisers, la burette, etc ? Et le paragraphe intitulé : *Specialia* n'aurait pas dû être conservé tel qu'il se trouvait dans l'édition précédente.

Mais celle-ci se présente incontestablement beaucoup mieux : texte moins serré; plus d'espaces en blanc entre les paragraphes; divisions plus nettement marquées; grasses abondantes, etc. É. DE MOREAU, S. I.

S. Euringer. *Die aethiopische Anaphora des heiligen Basilius.* Coll. Orientalia christiana, vol. XXXVI, 3. Rome, Institut oriental, 1934, (24 × 16 cm.), 92 p. Prix : 24 lires.

L'auteur termine la série de ses éditions d'anaphores éthiopiennes par celle de saint Basile. Le but et les principes de l'édition sont les mêmes que ceux qui ont présidé à celle des anaphores de saint Jean et de saint Jacques de Saroug (Cfr *N. R. Th.*, 1934, p. 761). L'édition ne vise qu'à fournir aux liturgistes un matériel d'étude provisoire; elle est basée sur quatre mss d'âge récent (XVIIe-XIXe siècle), avant tout sur le *cod. Hieros.* (XIXe siècle). Comme dans ses travaux précédents, M. Euringer manifeste ses qualités d'éditeur consciencieux et nous ne pouvons, au terme de son labeur, que le féliciter d'avoir su mener à bonne fin, malgré difficultés et traverses, son œuvre commencée voilà plus de 20 ans. De tels travaux, bien que se rapportant à une matière plutôt secondaire et ingrate des études orientales, rendront en tout cas un véritable service à l'étude de la liturgie.

CH. MARTIN, S. I.

F. Potier. *La formation musicale du séminariste. Simples notes théoriques et pratiques pour l'enseignement de la musique dans les grands et petits séminaires.* Tournai, Desclée, 1934, (20 × 14 cm.), 84 p. Prix : 3,50 frs.

Nous ne pensons pas qu'il y ait un point plus important, à l'heure actuelle, dans le mouvement liturgique, que celui traité par M. l'abbé Potier; on l'a plus d'une fois signalé en ces derniers temps. Pour nous instruire sur ce sujet, l'auteur peut faire appel à son expérience et l'on est étonné, après l'avoir lu, de la modération de ses exigences : directeur de grand séminaire, il sait la place forcément secondaire laissée à l'enseignement musical dans la formation du clergé. La partie pratique de cette étude trace un programme méthodique complet d'enseignement musical approprié aux capacités si diverses en cette matière. A. Hanin, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme

Dévotion à Marie.

G. Maes, c. ss. r. *Beauraing. Observations sur l'étude de M. De Greeff.* Louvain, Imprim. S. Alphonse, 1934, (22 × 15 cm.), 416 p. Prix : 20 frs.

Le retard de ce compte-rendu, imputable à des causes diverses, aura du moins permis de comparer l'ouvrage du R. P. Maes à la réponse de M. le Dr De Greeff, dans les *Études Carmélitaines* d'octobre 1934, p. 255 ss.

Impossible de résumer ce livre, sauf peut-être en disant qu'il s'attache à montrer soit l'inexactitude des affirmations, soit l'illogique des interprétations fournies par le Dr De Greeff dans ses publications successives sur les apparitions de Beauraing. Le R. P. Maes reprend un à un les faits, jusque dans leurs moindres détails, confronte les résultats de son enquête prolongée avec ceux des quelques interrogatoires du professeur d'anthropologie, et s'efforce d'établir que sur pas mal de points, les uns de moindre importance, les autres plus significatifs, Mr De Greeff se trompe, transforme inconsciemment la réalité, fausse totalement les perspectives. L'explication psychologique que croit fournir le professeur de Louvain s'écroulera avec les éléments mêmes qui la soutenaient. Le contradicteur du P. Maes, dans sa réponse, ne conteste pas certaines inexactitudes, maintient au contraire plusieurs des assertions déclarées tout-à-fait fausses, mais reprend surtout la démonstration de son hypothèse.

Il nous semble que le R. P. Maes fournit une preuve suffisante de quelques erreurs assez importantes dans les exposés antérieurs du Dr Degreff; il a tort, à notre avis, d'y ajouter des inexactitudes sans aucune importance, qui s'expliquent dans tout récit, ne fût-ce que par la graphie d'un *o* pour un *a* ! Mais la confrontation constante des divers témoignages permet de mieux se rendre compte de la mentalité et des procédés du psychiâtre, décidé à fournir

une explication, dont l'insuffisance nous paraît manifeste. Et c'est le grand service rendu par le livre du P. Maes à la cause de Beauraing (1).

Il est impossible de prendre chaque fois parti sur les affirmations absolument opposées des deux contradicteurs. Heureusement la chose n'est pas nécessaire. Dans la série des faits telle qu'elle nous est fournie, aucun détail ne paraît absolument nécessaire ou suffisant pour ou contre l'explication naturelle ou surnaturelle des faits. Celle-ci doit s'adapter à un ensemble, pour lequel, nous le répétons, l'interprétation du Dr Degreeff nous paraît au plus haut point invraisemblable. J. CREUSEN, S. I.

J. M. HÖCHT. *Beauraing. Banneux. Onkerzeele. Die Wahrheit über die belgischen Muttergottes-Erscheinungen und aussergewöhnlichen Heilungen.* Wiesbaden, Grünewald, 1934, (22 × 14 cm.), 152 p., plusieurs gravures. Prix : 2,50 Mk.

Même parmi les partisans de l'authenticité des apparitions de Beauraing, beaucoup hésitent fort à admettre la réalité de celles dont ont cru jouir un certain nombre d'adultes le 6 août 1933. L'auteur apporte ici le témoignage, fort intéressant, de trois dames allemandes, vraiment dignes de foi, qui sont convaincues d'avoir été ce jour là favorisées de cette grande grâce. Le reste du livre est consacré presque entièrement au récit assez détaillé et à l'étude critique des apparitions aux enfants.

Très favorable à l'explication surnaturelle des faits, J. M. Höcht répète toutefois qu'il soumet entièrement son jugement à celui de l'autorité ecclésiastique.

Nous craignons que la bonne impression causée par son exposé des faits de Beauraing et de Banneux ne soit fort diminuée par l'importance qu'il attache (malgré d'expresses réserves) aux apparitions et surtout aux prédictions d'Onkerzeele et même d'Eskioga. La couverture du livre porte une triple esquisse de madones, toutes semblables, avec les noms d'Onkerzeele, de Banneux et de Beauraing. Cette assimilation nous paraît regrettable.

J. CREUSEN, S. I.

M. BRILLANT. *Le village de la Vierge. Nazareth.* Paris, Spes, 1934, (19 × 12 cm.), 256 p. Prix : 7,50 frs.

M. BRILLANT, M. J. LAGRANGE, O. P. et R. BERNARD, O. P. *Notre-Dame à Nazareth.* Coll. Les cahiers de la Vierge, 3. Juvisy, Éditions du Cerf, 1934, (20 × 16 cm.), 104 p., plusieurs gravures.

C'est un « pélerinage d'amour » « en terre divine » que M. M. Brillant raconte et évoque ici. Artiste parfait, chrétien profond, il a perçu la douce musique de Nazareth. Visitez avec lui « la sainte Famille dans son village », vous y trouverez « les charrues de saint Joseph » « la Vierge faisant la soupe des travailleurs », « l'atelier où Jésus gaspille sa vie », bref, toute « la vie humble aux travaux ennuyeux et faciles » que l'Église a si souvent canonisée depuis Nazareth. Et vous verrez aussi comment un poète, ami de la Vierge, sait retrouver « les pas errants du Fils et de la Mère ».

(1) Par une crédulité qui dépasse vraiment les bornes, d'autres défenseurs de Beauraing, comme les *Annales de Beauraing et de Banneux*, fournissent aux écrivains des *Études Carmélitaines* d'excellents arguments indirects.

Le 3me des « Cahiers de la Vierge » reprend les meilleures pages de ce petit volume. Puis le R. P. Lagrange, dans une rapide mais profonde paraphrase du « Magnificat », retrace le rôle de la Vierge bénie dans le rapprochement entre Dieu et l'homme, qui résume l'histoire du monde depuis la chute. Nous avouons avoir moins goûté les pages où le R. P. Bernard évoque ce que fut « la vie chrétienne de la Vierge à Nazareth ». L'auteur frise trop volontiers le paradoxe. Ne fait-il pas de la Vierge une « religieuse professe » ? Ne dit-il pas que Marie, au cours de sa vie, « a dû changer de religion », et délaisser « les rites anciens » pour devenir « la première pratiquante chrétienne » ? C'est, nous semble-t-il, chercher un peu loin l'original et l'inédit.

A. M. Moers, s. i.

Grandeurs mariales étudiées dans l'Ave Maria. Œuvre inédite d'un auteur français publiée par Mgr N. Licari. Turin, Marietti, 1934, (18 × 11 cm.), viii-600 p. Prix : 20 frs.

Simple recueil de pieuses méditations, non..., mais plutôt étude théologique des privilèges de Marie, que l'Ange Gabriel narra un jour dans l'humble maison de Nazareth. Ces réflexions d'un dévot de la Vierge sont pénétrées d'onction et de vérité; les prédicateurs et les directeurs, soucieux d'inculquer aux âmes une dévotion mariale solide et tendre à la fois, y trouveront une mine précieuse d'idées justes.

A. Sonet, s. i.

Méditation et prédication.

L. Soubigou. *Les épîtres de l'année liturgique étudiées en vue de la prédication.* Paris, Lethielleux, 1934, (20 × 13 cm.), viii-256 p. Prix : 18 frs.

L'auteur rend aux prédicateurs un grand service. Les épîtres, beaucoup plus difficiles à utiliser que les évangiles et pourtant très riches, sont plus rarement étudiées dans les livres. Les voici présentées par un exégète. Comme il en avertit, on ne trouvera pas là des sermons tout faits. On pourrait y voir des plans; mais plutôt des suggestions de développements possibles. Très bien fait, l'ouvrage donne encore un supplément d'aide par l'indication d'autres publications qui traitent au long des idées mentionnées ici.

C. Sevrain, s. i.

Mgr Tihamer Toth. *Le symbole des apôtres. Première partie. Dieu. La Providence.* Traduit du hongrois par M. Grandclaudon. Tournai, Casterman, 1935, (20 × 13 cm.), 338 p. Prix : 22,50 frs.

Le lecteur voudra bien ne pas omettre la préface; il y trouvera, plus encore que le professeur, l'homme et le prêtre avec des conseils de toute première importance. Ce volume étudie en vingt instructions le premier article du Credo : Dieu, créateur et père, ses attributs, la Providence; le problème du mal et de la souffrance. Non en études philosophiques ou en développements dogmatiques. Le dogme, brièvement énoncé, sert de point de départ à des applications morales. L'auteur est trop célèbre pour qu'il soit besoin de faire son éloge. Le nouvel ouvrage est digne de ceux qui l'ont précédé.

C. Sevrain, s. i.

G. Humeau. *Les plus beaux sermons de saint Augustin. Tome III.* Coll. Les chefs-d'œuvre de la pensée catholique. Paris, Bonne Presse, 1934, (20 × 13 cm.), 436 p. Prix : 15 frs.

Nous avons dit dans cette revue (février 1933) le bien que nous pensons des deux premiers volumes. Le 3e ne mérite pas moins. Le choix; la valeur de la traduction, qui ne fut certes pas toujours aisée; les résumés, les notes, les comparaisons avec d'autres sermons non traduits ici, la table analytique des matières de tout l'ouvrage (20 pages) : tout cela doit être loué et rendra grand service. Les prédicateurs ne sont d'ailleurs pas seuls à pouvoir en profiter. La lecture est à recommander aux fidèles instruits.

C. Sevrain, s. i.

P. P. Bonneval. *Les grands jours de la vie religieuse.* Avignon, Aubanel aîné, 1934, (19 × 13 cm.), 278 p. Prix : 13,20 frs.

Il ne faut pas chercher ici des discours d'apparat. Simples instructions spirituelles; mais excellentes, et qui n'ont rien d'un pieux bavardage. A l'occasion des vêtures, des professions et des jubilés, M. Bonneval expose tous les aspects de la vie religieuse : obligations et épreuves, grandeurs et joies. Très simples, ne visant qu'à instruire et à aider, elles sont aussi très riches. Fort utiles à ceux qui doivent prêcher dans les couvents, ces allocutions peuvent être méditées avec grand profit par les religieuses.

C. Sevrain, s. i.

H. Riondel, s. i. *Pax Vobis. Aux âmes inquiètes.* Paris, Lethielleux, 1934, (19 × 12 cm.), 302 p.

Utiles aux âmes inquiètes, ces pages le seront à tous les fidèles. Elles étudient, en effet, d'une façon générale et complète : la paix, sa nature, ses espèces, ses conditions, son importance, les moyens de l'acquérir, de la garder et perfectionner, de la reconquérir. Que l'auteur utilise abondamment l'ouvrage tout à fait remarquable du R. P. Eymieu, « l'obsession et le scrupule », cela s'imposait. Mais ce que l'on trouvera avec plus de surprise, c'est l'appel assez fréquent aux lettres de direction de Bossuet : pour plus d'un, ce sera une très heureuse découverte.

Livre excellent, qui aidera les directeurs autant que les fidèles.

C. Sevrain, s. i.

E. Bellut, s. i. *Paroles de lumière.* Paris, Lethielleux, 1934, (17 × 10 cm.), 158 p. Prix : 8 frs.

Recueil de brèves mais substantielles considérations sur des textes extraits de la Sainte Écriture. Amplifications persuasives des appels divins, pour les âmes intérieures. « Paroles de lumière » parce qu'illuminées de comparaisons expressives et de faits symboliques, — parce que donneuses suaves de bons conseils; paroles de vie aussi parce que prégnantes d'une expérience religieuse intime et sûre.

Quatre parties : le chemin de lumière, la voie de la perfection, le devoir de l'apostolat et la victoire finale.

M. Thiefry, s. i.

M. BARON, S. I. *Douze retraites du mois.* Paris, Bonne Presse, 1934, (19×12 cm.), 364 p. Prix : 10 frs.

Le R. P. Baron connaît la valeur de la récollection mensuelle, « antidote de la tiédeur ». Il en justifie la pratique par de multiples raisons et propose une méthode, très souple d'ailleurs, comportant les exercices suivants : méditation, revue du mois, résolutions, préparation à la mort, consécration. Il applique successivement cette méthode à 12 sujets bien choisis : les grands mystères de notre foi, les dévotions principales. La guerre spirituelle est le sujet de la onzième retraite.

Les développements abondants offrent d'intéressantes considérations, peut-être un peu diffuses. Le R. P. Baron accroît la valeur de son œuvre en joignant à chaque sujet une courte bibliographie ascétique.

L. GOUX, S. I.

W. VAN NEYLEN. *Practische preeken ten gerieve vooral van bestuurders van kloosterzusters. Derde reeks.* Lierre, Taymans, 1934, (19×12 cm.), 156 p. Prix : 10 frs.

La revue a rendu compte des deux premières séries de ces instructions. Ce troisième volume contient une table générale et une table analytique. A remarquer surtout une série de considérations sur la garde des pensées et des sentiments : elles apprendront aux religieuses à mieux se connaître et à mieux garder leur intérieur.

J. SALSMANS, S. I.

CL. OBERHAMMER. *Nouveau recueil d'exemples à l'usage des prédicateurs, conférenciers, catéchistes.* Traduit de l'allemand par M. Grandclaudon. Tournai, Casterman, 1934, (20×13 cm.), 320 p. Prix : 22,50 frs.

Recueil intéressant et abondant. Les récits sont réellement suggestifs et font appel à des faits modernes, souvent même tout récents. Groupés par matières sous des rubriques importantes, ils rendront de grands services à tous ceux que le ministère de la parole publique oblige à se mettre constamment en quête d'« histoires » nouvelles.

C. SEVRAIN, S. I.

Biographies.

C. JUST. *Le père des prêcheurs ou la pitié des hommes.* Coll. La vie spirituelle. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (19×12 cm.), XII-146 p. Prix : 8 frs.

Quatre épisodes de la vie de saint Dominique bien menés, très sobres, et dont les jeux de scène complémentaires s'indiquent d'eux-mêmes. N'eût-il pas mieux valu « orchestrer » davantage et en faire nettement quatre « journées » pour prendre entièrement le genre des mystères du moyen âge ? En tout cas, saint Dominique vit, de sa vraie vie, et c'est l'essentiel.

C. SEVRAIN, S. I.

La Bienheureuse Imelda contée aux enfants. Paris, Lethielleux, 1934, (27×18 cm.), 32 p., nombreux dessins. Prix : 5 frs.

Petit livre charmant, que les parents chrétiens offriront à leurs enfants afin qu'ils prennent comme modèle la Bienheureuse Imelda, nommée « patronne

des enfants de la première communion et de la persévérance » par le pape Pie X. J. TIMBAL.

G. GUITTON, S. I. *L'âme du Bienheureux Pierre Favre dit « Lefevre » premier prêtre de la Compagnie de Jésus.* Coll. « Maîtres spirituels ». Paris, Spes, 1934, (19 × 12 cm.), 358 p. Prix : 12 frs.

Ce livre est une adaptation du Mémorial laissé par le Bienheureux. Mais le R. P. a su mettre pleinement en relief les nuances diverses d'une âme extraordinairement créatrice de sympathie. Il nous apporte d'ailleurs l'œuvre à son heure : âme très éprouvée et toujours dans la joie, vie d'une activité invraisemblable, essentiellement voyageuse et toute contemplative. Ces deux aspects principaux font du Bienheureux un homme de notre temps que les âmes d'aujourd'hui doivent comprendre et aimer, auprès de qui nous voudrions les voir très nombreuses aller se rafraîchir. C. SEVRAIN, S. I.

H. CÉLARIÉ. *Les Fioretti de St François de Sales.* Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (20 × 14 cm.), 222 p. Prix : 10 frs.

Ce livre, dont le titre est parfaitement choisi, pourrait encore s'intituler : Saint François de Sales, sa famille et ses amis. L'auteur a surtout utilisé l'immense correspondance où le saint apparaît mieux que partout ailleurs, sous les deux aspects caractéristiques, tendre et viril. Après l'ouvrage de M. H. Couannier, « Saint François de Sales et ses amitiés », celui-ci garde toute sa valeur et son intérêt. C. SEVRAIN, S, I.

P. GAÉTAN DU S. NOM DE MARIE, PASS. *S. Paul de la Croix et l'Institut des Passionistes.* Tirlemont, Sœurs Passionistes Missionnaires, 1934, (21 × 14 cm.), 72 p. Prix : 4 frs.

Cette plaquette vise à faire connaître à un public de plus en plus nombreux l'illustre fondateur de l'Institut des Passionistes. Saint Paul de la Croix nous y apparaît à la fois : maître de vie spirituelle, prédicateur populaire très suivi, fondateur averti, tenace et que rien n'arrête dans sa volonté de créer une milice d'apôtres pénitents et prédicateurs. P. DE BAENST, S. I.

Bernadette et Jeanne Védère. Notes intimes sur Bernadette et les apparitions. Westmalle, Imprimerie cistercienne de l'abbaye, 1934, (18 × 12 cm.), 140 p.

En 1878, le Père Cros, S. I., était chargé, à la suite d'un bref de Pie IX, d'écrire la vraie histoire des apparitions de Lourdes. Il se mit aussitôt en quête de documents et de témoins directs. Or Jeanne Védère, cousine de Bernadette, avait été sa confidente la plus proche et la plus intime. L'écrivain s'adressa donc à la Trappe de Blagnac où ladite cousine vivait pour lors sous le nom de Sœur Marie-Gertrude. Ce sont les lettres échangées en ces circonstances que nous trouvons publiées ici. Lettres de tout premier intérêt qui montrent dans quel cadre de faits ordinaires peut éclore l'extraordinaire et combien toujours la tâche d'historien scrupuleux est difficile : un témoin même entièrement sincère et directement informé, peut sur un détail se trouver formellement en opposition avec d'autres tout aussi sincères et avertis. Ce livre en donne un exemple typique. Lourdes n'en

a point pourtant été discrédité. Ce qui prouve avec quelle prudente réserve de nos jours encore il faut procéder et juger quand il s'agit d'apprécier les histoires merveilleuses. N. POLET, S. I.

J. K. HUYSMANS. *Esquisse biographique sur Don Bosco.* Nice, Librairie Don-Bosco, 1934, (18 × 14 cm.), XVI-62 p. Prix : 8 frs.

Excellente idée que celle de rééditer le Triomphe de Don Bosco, cette plaquette où J. K. Huysmans avec tout son talent analyse l'âme d'un saint. En quelques pages, on ne pouvait pas mieux dévoiler le secret du dévouement de Don Bosco. L. GODIN, S. I.

J. DERMINE. *La vie spirituelle du Père de Foucauld.* Coll. La foi vivante. Tome III. Louvain, Rex, 1934, (22 × 14 cm.), 134 p. Prix : 7,50 frs.

L'ermite du Sahara semble tellement fait pour l'isolement, qu'on pourrait ne voir dans sa vocation que les côtés extraordinaires et s'en tenir à une admiration platonique. Une étude attentive s'imposait de toute la vie spirituelle du P. de Foucauld, en vue de dégager les principes fondamentaux et d'en montrer les possibilités d'imitation. Ce travail est magnifiquement réalisé par M. le Chanoine Dermine. Ce qui frappe le plus, c'est la richesse et la fécondité pour les âmes de la vie cachée de Jésus, où rien de grand apparemment ne se passe. La leçon est de première importance et l'auteur l'a parfaitement mise en lumière. Souhaitons à cet ouvrage le grand succès qu'il mérite auprès des fidèles, des prêtres, des religieux.
C. SEVRAIN, S. I.

A. DE POUVOURVILLE. *Sainte Thérèse de Lisieux, protectrice des peuples.* Paris, Éditions du Lys, 1934, (19 × 12 cm.), 190 p. Prix : 6 frs.

Voici, à la gloire de l'humble carmélite, un livre bien nouveau, écrit avec ferveur. Peut-être le titre est-il un peu audacieux, mais au fond, c'est bien cela : « Reculant à l'infini les murs qui la dérobent, et rayonnant sur tous les pays, sur toutes les races, sainte Thérèse de Lisieux protectrice des peuples ».

Dans le cadre plein de fraîcheur de la Normandie, l'auteur évoque à grands traits l'enfance de la future sainte, puis au Carmel, sa vie toute d'amour simple et de souffrance. Quelques pages très nettes montrent que l'auteur a saisi exactement la physionomie originale de son héroïne.

Puis c'est « la ruée des âmes » vers la nouvelle sainte; la « pluie de roses » sur tous les peuples, sur toutes les conditions, les miracles les plus délicats, les plus remarquables, ou les plus secrets, comme les conversions. Dans le gourbi de l'Africain, comme chez le coolie himalayen, chez le pasteur protestant comme dans les monastères catholiques, dans l'hôpital chinois comme chez les pauvres d'Europe, partout son doux sourire rayonne, partout sa puissance conquérante guérit, console, réconforte.

Livre bienfaisant, enthousiaste certes, mais sans fadaises. Nous ne lui ferons qu'un reproche : c'est le dithyrambe un peu trop appuyé de la France, « le peuple qu'il fallait à Dieu pour les temps modernes ». Il y a là-dessus quelques pages légèrement naïves. A. M. MOERS, S. I.

ABBÉ JEANDET. *Une âme de prêtre. Le bon Père Schneider.* Avignon, Aubanel aîné, 1934, (23 × 14 cm.), 344 p. Prix : 22 frs.

Histoire d'un prêtre qui, contrecarré par une santé délabrée, n'en réalisa pas moins une œuvre considérable comme directeur de revue et supérieur de

séminaire. Sans plus, ce livre serait beau et utile. Mais il y a davantage. C'est une biographie psychologique que nous présente M. Jeandet. Et son étude très fouillée nous découvre, dans et par delà l'âme bien belle du bon Père Schneider, l'idéal de l'âme sacerdotale. Si l'œuvre est un peu trop détaillée peut-être, d'où un peu longue, nous le pardonnons volontiers à cause de tout le bien qu'elle fera aux prêtres. C. SEVRAIN, S. I.

P. TROMONT, S. I. *Le Fr. Franz de Sadeleer de la Compagnie de Jésus, (1844-1906) co-fondateur de la mission du Zambèse et du Kwango.* Louvain, Éditions de l'Aucam, (15 × 20 cm.), 90 p., illustrations. Prix : 5 frs.

Cette vie met admirablement en relief les mérites et l'utilité des Frères Coadjuteurs dans les missions. Le F. De Sadeleer fit partie du groupe de missionnaires appelés à fonder la mission du Zambèse en 1879, à 2000 km. du Cap. Voyage homérique à travers le désert, au milieu des fauves et des barbares. En 1893, le F. vint au secours de la nouvelle mission du Kwango. Récit dramatique, pages héroïques de l'épopée missionnaire; réalisation du « Roman d'un Missionnaire ». L. GOUX, S. I.

J. D'ESCALETTE. *Un prêtre! Alphonse Stiévenard.* Tournai, Casterman, 1934, (19 × 12 cm.), 214 p. Prix : 12 frs.

Le curé d'Ars du diocèse de Tournai? Son évêque le disait avec raison, bien que les austérités fussent ici moins apparentes. Beaucoup de lecteurs trouveront grand profit à cette lecture. Ceux qu'intéressent spécialement la liturgie, l'histoire, le folklore seront largement récompensés. Désire-t-on se perfectionner dans l'art de la direction spirituelle, plus d'une chose excellente se rencontre ici; avec quelques points sujets à caution, et une interprétation erronée de la spiritualité de saint Ignace. Cherche-t-on une âme et un cœur de prêtre, c'est cela par-dessus tout qu'on verra, à un degré peu ordinaire.
C. SEVRAIN, S. I.

A. DUCOS. *Sous le col bleu. Eugène Confort. (1896-1916).* Paris, Bonne Presse, 1934, (18 × 10 cm.), 128 p. Prix : 2 frs.

Voici une excellente brochure pour les jeunes. Mousse à 15 ans, quartier-maître à 18, Eugène Confort donna toujours et partout les plus beaux exemples de zèle et de dévouement. Sa vie, si brève qu'elle fût, est un modèle de vie d'apôtre, de vrai et parfait chrétien. Il mourut glorieusement le 26 novembre 1916 à l'âge de 20 ans, avec les 700 hommes d'équipage à bord du Suffren qui fut torpillé par un sous-marin allemand, comme il allait rallier Lorient.
J. TIMBAL.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*